DALMACIO NEGRO

# EL MITO DEL HOMBRE NUEVO



# EL MITO DEL HOMBRE NUEVO

DALMACIO NEGRO



Diseño de la cubierta: 03, s.l. - www.03com.com
Revisión
Alonso Muñoz Pérez



Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro Ramírez de Arellano, 17-10.a - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689 www.ediciones-encuentro.es



# ÍNDICE

# INTRODUCCIÓN

## EL HOMBRE NUEVO Y LA RELIGIÓN SECULAR

### 1. La obsesión por el hombre nuevo

En 1999, el Hygiene Museum de Dresde organizó una exposición sobre el hombre nuevo. El catálogo que se publicó tenía el título siguiente: «Der Neue Mensch»— eine Obsession des 20. Jahrhunderts (El hombre nuevo: una obsesión del siglo xx). Casi desde esa misma fecha, ha empezado a hablarse de lo transhumano. En 2003, la Fondation du 2-Mars organizó una discusión en Deauville sobre el tema «Ha llegado lo post-humano»[1] El verdadero «mito del siglo xx» es el del hombre nuevo. ¿Será también el gran mito del siglo xxi?

La obsesión por el hombre nuevo y el éxito que empieza a tener la idea de lo transhumano son una secuela de la religión secular que, si bien es una religión nueva, se enmarca en el cuadro de la cultura promovida por el cristianismo en Europa. La religión secular proviene: del humanismo, que el cristianismo acogió en su seno; del calvinismo, que es una herejía cristiana; del racionalismo europeo, de matriz cristiana; del artificialismo, que en cierto modo estaba ya en el Génesis; del igualitarismo, que sa-

le de la igualdad que implica la creación de todos los hombres a imagen y semejanza de Dios e hijos suyos; de la libertad evangélica y el amor al prójimo; de la seguridad del europeo frente a la Naturaleza —desmitificada por el cristianismo— lo que impulsó el conocimiento científico y la acción técnica sobre aquélla; del mismo laicismo que es una exigencia del cristianismo y fue impulsado por la Iglesia; del nihilismo, implícito como posibilidad en el cristianismo; y, en fin, de la misma Iglesia, que educó a los europeos.

La religión secular que salió de la combinación de esos factores es una sola, aunque por la imprecisión del concepto es frecuente hablar de religiones seculares, en plural, refiriéndose a sus manifestaciones concretas. Gottfried Küenzlen describe el concepto religión secular como «una fructífera categoría interpretativa en orden a mostrar la historia del transcurso de la modernidad occidental»[2].

Poco estudiada sistemáticamente como una religión independiente —quizá por las confusiones a que induce la palabra secularización— la religión secular es una religión innovadora cuya idea fuerza es el hombre nuevo. Jacques Barzun sugiere la equiparación entre secularización y emancipación. Según eso, la secularización sería el proceso de emancipación de la religión tradicional, teniendo presente que en la religión tradicional lo religante es la fe que confiriere una unidad vital interior a las acciones humanas. El «teorema de la secularización», como decía irónicamente Hans Blumenberg, vendría a ser en realidad una manera de nombrar el proceso en que se incubó la religión secular[3], en la que lo religante —religión viene de religare es una fe sentimental en la que subyace el anhelo de la inmortalidad.

Esta religión tiene pues, una unidad, sin perjuicio de las diferencias entre las diversas ateologías[4] que la exponen, postulan o justifican. Como evidencian las utopías que se han prodigado desde la revolución, la religión secular descansa en la fe en la capacidad de prever y organizar el futuro donde el hombre alcanzará su plenitud. En opinión de Hondrich, el meollo de esta religión es la fe en el conocimiento acerca del futuro[5].

Concurrió a su formación, una combinación de los factores citados con otros que incluyen desde los descubrimientos geográficos y el cambio de la imagen del mundo, al ambientalismo y el ansia de novedades suscitada por el éxito de la ciencia y la técnica. El culturalismo, síntesis de todos los factores concurrentes, impulsó a su vez el auge de la política frente a la religión tradicional: la politización.

## 2. La religión secular

A través de las ateologías se vislumbra efectivamente una religión secular simplificadora, cuya escatología es cismundana puesto que su referente es el tiempo, el futuro terrenal y no la eternidad. Sociológicamente sería el equivalente a la «religión de las masas», que Max Weber distinguía de la de los «religiosamente virtuosos». En la religión secular encuentra su culmen la secularización.

La fe de la religión secular explica la realidad simplificándola a través de la certeza racional. Para ella, lo real es sólo lo racional. Sin embargo, como el hombre es antropológicamente un ser religioso y —de acuerdo con René Girard— para el hombre, lo real es lo religioso, la religiosidad connatural al ser humano sus-

cita esa fe en el poder del conocimiento, que opera como una nueva religión; religión rival de la cristiana en Europa desde la revolución francesa. Esto ha dado a la época su estilo maniqueo, que puede simbolizarse en «las dos civilizaciones» de las que hablaba Donoso Cortés, que llevan a «las negaciones radicales y a las afirmaciones soberanas». Desde el punto de vista de la teología de la historia de Carl Schmitt, ¿no podría ser la secularización —de la que surge la religión secular— una preparación del advenimiento del Anticristo? O bien, de acuerdo con Girard, ¿no podría ser la secularización la manera en que el logos mítico heracliteano, naturalista, recupera terreno frente al logos juánico? Desde el tiempo de Donoso, la difusión de la nueva religiosidad —centrada en el conocimiento— ha dado lugar a una amplia literatura que explica y justifica la muerte de la fe trascendente, cuya posibilidad niega.

La secularización coincide con el proceso moderno en el que el conocimiento se ha ido separando del pensamiento, el diálogo del alma consigo misma según explicaba Platón en la Apología de Sócrates. Al final —ya Coleridge se lamentaba— sólo lo visible es digno de fe. Parece como si el hombre contemporáneo se hubiese vuelto impermeable a lo que no perciben sus sentidos. Adolfo Hitler dogmatizó: «es ley de vida que lo que se opone a la verdad visible ha de cambiar o desaparecer». Éste es uno de los argumentos de la religión secular en su oposición, que llega a ser militante, a la religión cristiana.

En último análisis, la religión secular aspira a sustituir a la religión en su sentido estricto de relación con lo divino, por la relación con el poder, al que sacraliza, si bien lo que se sacraliza aparentemente es el conocimiento. El poder del conocimiento sería

lo único que religa. El propio Hitler resumió muy bien la cuestión identificando a Dios con el dominio de las leyes naturales en la totalidad del universo[6].

La religión secular difiere de la religión «civil» o de la religión «natural» aunque aparezca envuelta en ellas o éstas sean una de sus primeras expresiones. Como toda religión establece un puente entre la razón y el alma o psique. Hay muchos ateólogos convencidos de que una sociedad no puede existir sin religión, por lo que la idea de una religión secular discurre a lo largo de la cultura moderna acentuándose desde la Gran Revolución[7].

Antes de 1914 ya existía una numerosa oferta de ateologías seculares. El primer profeta estridente fue Saint-Simon con su «nuevo cristianismo» y la iglesia saintsimoniana. Su discípulo Augusto Comte elaboró luego una religión positivista de la Humanidad instituyendo una nueva iglesia, y su influyente discípulo John Stuart Mill —que había sido saintsimoniano en su juventud, si bien rechazó la religión comteana considerándola liberticida— propuso una especie de teodicea secular. Thomas Huxley, introductor en 1869 del término «agnosticismo», expuso su propia visión de la nueva religión fundamentándola en la ciencia; le siguió más tarde su nieto Julian Huxley, hermano de Aldous. En fin, Renan postuló una combinación de ciencia y religión, y Ernst Haeckel hizo lo mismo proponiendo una «religión monista» que las unificaba. Según Peter Steinacker, el mismo Wagner quiso crear su propia religión.[8] La idea de una específica religión secular y la sospecha de su existencia está lejos de haber desaparecido[9].

Lo peculiar es que ese puente entre la razón y la psique es lo cuantificable conforme al carácter cientificista de la cultura «cul-

turalista» en la que prospera. Por eso suele expresarse en términos de valores. Por ejemplo, en vez de hablar del reino de Dios habla del reino de los valores, lo que evidencia su pretensión de ser una suerte de religión secular[10]. Pero lo que plantea la religión secular es un problema de mucha más envergadura. Se presenta como la religión de una humanidad evolucionada, completamente emancipada y feliz, hasta el punto que pretende explícitamente en muchos casos la inmortalidad (que no es lo mismo que la resurrección). Al final, se habría entrado en el ámbito de lo trans- o post-humano.

Por otra parte, el problema de la cultura «culturalista» es que aunque se imponga mediante la propaganda, la educación, el control burocrático de la producción cultural y la coacción estatales, la religión secular conseguiría suplir las funciones integradoras de la tradicional solamente si lograse construir un hombre nuevo sensible a motivaciones altruistas. De ahí que, consciente e inconscientemente, se deriven de ella múltiples movimientos y religiones de la política según la respectiva concepción del modo de conseguirlo. La visión del hombre nuevo es lo que modula sus diferencias y les da su carácter.

Una particularidad de la religión secular consiste en que, en tanto se relaciona íntimamente con las esperanzas puestas en la ciencia cuyo objeto son los fenómenos, se desvincula de lo ontológico y en definitiva de la Tierra natural, postulando «una nueva tierra» creada por el hombre, un nuevo mundo. Da lugar así a un específico modo de pensamiento, el pensamiento ideológico, que resulta de la negación de lo sobrenatural y que es coherente con la negación o superación de lo natural, aunque se presente como naturalista. Sus ateologías o religiones políticas adoptan la

forma de ideologías y, recientemente, de bioideologías, según se relacionen preferentemente con la física o con la biología.

A este respecto es corriente identificar la religión secular con el socialismo en general. El socialismo es ciertamente la más destacada de sus derivaciones políticas y la que más ha contribuido a difundir aquélla entre las masas. Pero en puridad es sólo una de sus ateologías políticas. Hay otras religiones de la política, como la nacionalista, la anarquista o la democrática. Todas ellas con diversas variantes y entremezclamientos.

El sociólogo Karl Otto Hondrich, dando por hecho que el socialismo ha periclitado —hoy el socialismo es sólo lo que los partidarios de alguna de sus variedades aseguran que es socialismo (y lo mismo pasa con la democracia)—, piensa que sigue vigente el mito del hombre nuevo. Es decir, que lo que subsiste es la religión secular, que tiene características propias, comunes a los movimientos secularistas y a las religiones de la política contemporáneos: todos derivan de ella[11]. Algunos han perecido, otros siguen siendo el motor de la actividad política y surgen nuevos movimientos, religiones de la política, sectas y supersticiones cuya levadura es la religión secular. Pues la credulidad de las gentes desorientadas es natural, ya que la fe es una propiedad antropológica inesquivable. En opinión del sociólogo Peter Berger, ninguna época ha sido tan crédula como la actual.

### *3. El hombre nuevo, mito culturalista*

El hombre nuevo es un tópico en la historia de las religiones tradicionales. Las religiones propiamente dichas no creen en la inmortalidad humana aunque algunas hablen de la transmigra-

ción o reencarnación de las almas, sino en la existencia de otra vida después de la muerte física, de la que el hombre es el único ser plenamente consciente. Ésta es su causa. Y al ser su objeto esa discontinuidad de la vida, ofrecen los medios para preparar en este mundo la vida definitiva, eterna, la salvación en el allende.

Con independencia de sus distintas formulaciones, el hombre nuevo de las religiones es una figura legítima, ya que se refiere a la orientación de la vida moral en el aquende para merecer la vida en el allende. Presuponiendo que la naturaleza humana es estable, fija, inmutable, constante, universal, su ideal es la perfección en este mundo. Naturalmente, esto puede dar lugar a múltiples discusiones en torno a la perfectibilidad del hombre sin que impliquen necesariamente un cambio o mutación antropológica como en el caso de la religión secular. Esta última, que se niega a reconocerse como tal, no se refiere a un ideal de perfección, sino a la modificación, alteración, transformación o mutación de la naturaleza humana como condición de la perfectibilidad[12]. Sin embargo, fuera de las religiones propiamente dichas, no es difícil cruzar la línea que separa la perfección de la mutación o cambio antropológico.

Con otra perspectiva, el hombre nuevo se relaciona con el hecho de que las religiones son el principal elemento civilizador. La cultura es lo natural en el hombre como hombre, su *modo de vida*. Comenzó con el culto religioso. «La humanidad es hija de lo religioso», afirma René Girard[13], enfrentándose al desdén de la mentalidad científica y cientificista hacia la religión. Pero el pensamiento moderno, observa agudamente Terry Eagleton, «se irrita con lo natural»: abandona lo natural y pone en su lugar la cultura (culturalismo), como si ésta no fuese un producto de la

naturaleza humana[14]. La cultura moderna, escribió hace muchos años el teólogo luterano Ernst Troeltsch, «significa en general la lucha contra la cultura eclesiástica y sus sustitución por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva, de su inmanente y directa capacidad de impresionar»[15]. De ahí que llegue a modificar radicalmente el sentido de conceptos como hombre nuevo o perfección humana. Decía Nicolás Gómez Dávila que, «en reiterar los viejos lugares comunes, consiste la tarea propiamente civilizadora»[16]. Y al aspirar la religión secular a la creación de una nueva civilización es natural que acuda al tópico del hombre nuevo, haciendo de él un mito.

El problema es que si bien la cultura de la religión secular es culturalista (desarraigada de lo natural, de la Tierra), no puede evitar lo natural[17] y, alentada por las innumerables posibilidades que le ofrecen el éxito de la ciencia y de la técnica, prospera en el ámbito de la religión tradicional, de la que toma formalmente los elementos que le conviene con la pretensión de crear dialécticamente la nueva civilización alternativa, centrada exclusivamente en la vida en este mundo.

La fe secular se asienta, por una parte, en la negación sin pruebas de la existencia de vida más allá de la muerte, o por lo menos, se despreocupa de su posibilidad; y, por otra parte, se asienta en la tendencia cientificista de la cultura cuantitativa[18]. Dada su expansión, sugiere la posibilidad de un giro radical en la civilización europea en la que se ha originado, para lo que es indispensable conseguir alterar la naturaleza humana creando un hombre nuevo altruista sin deseos ni pasiones. La diferencia fundamental a este respecto, entre las religiones tradicionales y la

religión secular —que algunos reducen al humanitarismo[19]—, consiste en que en aquéllas el hombre nuevo no deja de ser un hombre natural y en esta última es en cambio un mito culturalista, relacionado con el «humanismo terrorista» (O. Marquard), que postula una refundación de la naturaleza humana.

### *4. El humanismo y la religión secular*

La aspiración a crear una nueva cultura y una nueva civilización exclusivamente humanas o mundanas, venía gestándose desde muy atrás en el seno de la tradición humanista. La Iglesia acogió y promovió el humanismo antiguo como *paideia*, un elemento fundamental de su pedagogía, separándola de sus supuestos paganos inmanentistas. Pero a partir del siglo XIII, el humanismo — que en sí mismo es antisobrenatural— empezó a ganar autonomía dentro de la cultura determinada por la fe cristiana. Coincidiendo con el crecimiento del poder temporal en manos de los laicos, algunas minorías —en parte a la sombra de este poder— empezaron a abandonar con mayor o menor consciencia de ello la religión tradicional por el humanismo, y paulatinamente la tradición humanista tendió al autocentrismo y a negar la trascendencia. Para Hans Blumenberg, aunque seguramente generaliza demasiado, la modernidad es en esencia una actitud radicalmente innovadora, apoyada en la Antigüedad clásica, que se desentiende del cristianismo.

El autocentrismo es inmanentista al limitar la existencia humana al espacio y al tiempo. La trascendencia es lo opuesto, pues presupone una realidad perenne allende el espacio y el tiempo (lo que implica la resurrección de los muertos). La religión secu-

lar empezó a fraguarse cuando un nuevo humanismo, diferente del originario por su fe en el poder del conocimiento humano —confirmado por el éxito de la ciencia y la técnica— y recuperando en cierto modo su raíz inmanentista, postuló la libertad indefinida e infinita como atributo del ser humano. Una suerte de *libertas indifferentiae,* que, como dice Houellebecq, «hace posible la perfecta serenidad». La libertad de indiferencia es la del estado de paz perpetuo.

Ahora bien, siendo el cristianismo en tanto religión, la religión absoluta, es imposible el advenimiento de una nueva religión en el sentido tradicional. Y el humanismo, postulando la emancipación y la felicidad, se apropió la religión del sentimiento del siglo XVIII configurándose como una *Weltanschauung,* con sus correspondientes imágenes de la realidad, alimentadas por el historicismo y las ciencias sociales[20]. Para esta concepción del mundo —la aportación del humanismo a la religión secular— al ser lo religante el sentimiento, éste es el soporte legítimo de la fe en el conocimiento. En puridad, el conocimiento pretende hacer superflua la fe, toda clase de fe. Pero hay que llamar fe a la fe en el conocimiento, aunque rechace el misterio de la realidad[21].

El sociólogo Lothar Bossle se preguntaba si el humanismo europeo, cuya herencia reclama el laicismo, no será una utopía[22]. Peter Sloterdijk seguramente diría que sí[23]. El humanismo sería el padre de las utopías de Occidente, que emanan de la caja de Pandora de la religión secular. No obstante, hay otras fuentes de la religión secular[24].

### *5. El calvinismo y la religión secular*

La religión secular emergió envuelta en el moralismo de la revolución francesa. La moral es cosa de este mundo, y con ella encubría aquélla su fundamental nihilismo. Además, uno de los supuestos históricos de ese moralismo es el calvinismo radicalmente secularizado, es decir, politizado. Hobbes, de orientación calvinista, Rousseau, calvinista, el mismo Kant aunque no lo fuese expresamente, son ejemplos destacados entre los que podrían citarse. El calvinismo es un legalismo —Calvino era abogado— y todos ellos creían en la omnipotencia de las leyes. Eran reformistas en el sentido de los puritanos calvinistas de la revolución inglesa de 1640-1649, quienes creían firmemente en la autoridad del conocimiento y sus posibilidades. ¿No había afirmado Calvino que el conocimiento de Dios se difundirá por todo el mundo? Los «santos» («creyentes») puritanos fueron quizá el primer tipo de hombres nuevos, sugiere Walzer sin dar un relieve especial a esta expresión. Más bien quiere decir que fue el primer conjunto de hombres politizados. Pero el hombre nuevo es un producto de la politización-secularización. Y los calvinistas, cuya fe era religiosa en el sentido clásico, no se limitaban a defender o promover su fe, ni pretendían reformar el gobierno o eran luchadores de una revuelta o rebelión al estilo medieval: aspiraban como puritanos a reformar la sociedad cambiando al hombre mediante el conocimiento. Algo completamente inédito hasta entonces, que dio un giro nuevo a la política pues la extendió a todo y a todos. Introdujeron en ella el radicalismo, la pasión de gobernar[25].

El calvinismo fue el principal causante de las guerras civiles que asolaron Europa en la primera mitad del siglo XVII. En la guerra civil francesa del siglo anterior el calvinismo ya había sido

el protagonista principal. Y se puede decir que, al final triunfó en Francia al subir al poder Enrique IV, un calvinista convertido al catolicismo para poder reinar. Se podría añadir como otro ejemplo destacado, que Federico el Grande, también de inclinación calvinista, asentó en Prusia el Estado, cuya consolidación histórica debe mucho al calvinismo por diferentes razones. Max Weber vio en él el origen del capitalismo. Pero, después de todo, el «capitalismo» y el Estado van unidos. Pudo haberle atribuido con más razón la politización —la política como una actividad nueva basada en la conciencia, el trabajo y la reforma de las formas de vida— y la orientación que tomó el aparato estatal. De hecho, la revolución francesa se interpretaba hasta entrado el siglo XIX como un eco de la puritana inglesa de 1640-1649. La palabra ideología surgió con la revolución francesa, pero la actitud de los puritanos ingleses como la describe Walzer era ya ideológica.

El mito del nuevo inicio, uno de los más poderosos, estaba presente en los reformadores puritanos, y la revolución francesa —que afirmaba partir de cero para renovar todo— lo difundió e impulsó vigorosamente. Lord Acton observó en la última década del siglo XIX, que «había devenido un principio de estabilidad más seguro que la tradición»[26]. La revolución, abandonando públicamente el interés por el más allá, articuló la incipiente religión secular —que en cierto modo no deja de ser un calvinismo politizado— en torno a la razón, la libertad, la igualdad y la fraternidad. Entonces se consagró el hombre nuevo como un mito político: el del hombre perfecto integrado en la Ciudad perfecta y, por tanto, inmortal, la Ciudad del Amor Fraterno universal. Su primera versión fue el ciudadano de Rousseau. El *citoyen,*

hombre moral conforme a la ley humana, operó como un mito, la forma del hombre nuevo de la religión secular, el burgués al que sólo le importa la salvación en el aquende, la seguridad total en este mundo.

El hombre nuevo de las religiones tradicionales se transformó así en un mito. Un mito colectivo, como todos los mitos, y omnipresente como una idea creencia o una idea fuerza, sustituyendo, así, la escatología de la religión secular, la eternidad por el futuro. Esta concepción escatológica no sólo trastrueca hasta arrumbarlo el sentido tradicional de la religión, sino que trastrueca todo y, por supuesto, también el sentido del par dialéctico de la religión: la política. Queda así absolutizada la política, al absorber ésta necesariamente a la religión.

La política mira al presente, a la vida presente, dejando que la religión se ocupe de la eternidad, de la vida eterna, lo que, por cierto —observó Tocqueville— contribuye a dinamizar la vida al acostumbrar al hombre a mirar más allá del aquende. Esto ayuda a entender por qué la claridad conceptual de la distinción europea entre política y religión, entre lo temporal y lo espiritual, entre «los dos poderes», ha dinamizado a esta civilización. En contraste, la religión secular, sustituyendo la realidad de la eternidad por el presente proyectado a un futuro imaginado, suscita una política futurista cuyo objeto no es el presente sino el porvenir. Una política de poder cuyo objeto es dominar la historia. Así, la política deriva en política ideológica, destinada a alcanzar un futuro imaginario para hacer de él un eterno presente. Eliminada la naturaleza humana, raíz y causa de los deseos y los conflictos, la humanidad viviría en un presente de paz y felicidad.

La ucronía y la utopía, impelidas por el mito de la religión secular de una nueva Humanidad —enteramente renovada *ab imis* en su misma raíz, la naturaleza humana—, impregnan desde hace dos siglos la mayoría de las ideas políticas y determinan, en no escasa medida, la *Realpolitik*.

### *6. El nuevo modo de pensamiento*

El cristianismo desmitifica todo, pero siempre surgen nuevos mitos o nuevas concepciones del mito. Luis Díez del Corral observó hace tiempo, en *La función del mito clásico en la literatura contemporánea,* el cambio del sentido del mito. Sugería la aparición de un nuevo uso, un tanto sorprendente, de la mitología. Más recientemente, Manfred Frank ha estudiado ese nuevo uso en sus *Lecciones sobre una nueva mitología*[27]. Los mitos, escribe J. Ries, «tienen como función despertar y mantener la conciencia de un mundo distinto del mundo profano, el mundo divino»[28]. Y los mitos clásicos relacionaban la cultura con lo divino sacralizando el pasado. En contraste, los nuevos mitos de la religión secular y sus religiones de la política sacralizan el futuro terrenal. Esto altera radicalmente el modo de pensamiento[29].

La religión origina un modo de pensamiento. En las religiones arcaicas, el modo de pensamiento pagano, al que le es consustancial el mito. En el cristianismo, el modo desmitificador del pensamiento eclesiástico. Y la religión secular es el origen del modo de pensamiento estatal, del que se deriva el modo de pensamiento ideológico con sus utopías-mitos, pues todas sus esperanzas y anhelos se concentran a la postre en la acción estatal. Sin el Estado, es difícil que hubiese aparecido esta religión. De ahí la politi-

zación, el someter dominios cuya naturaleza y finalidad no son políticos, a la dirección de lo político.

Julián Freund, que describe así la politización, intuyó el problema de la religión secular, pero le faltaba esta categoría, en la que se unifican la secularización y la politización si es que no son la misma cosa[30]. Por una parte, decía, «lo que ha favorecido la secularización es la oposición de la Iglesia a confundir la salvación religiosa y la salvación política». Por otra, escribe en la página anterior, «asistimos a un movimiento inverso al de la secularización, al ensayar la política asumir los servicios y las misiones que estaban reservadas de manera específica a la religión». Así, la política deviene teológica. «Lo más curioso es que el mundo eclesiástico aprueba cada vez más esta orientación, que —pronosticaba Freund— no puede tener otra consecuencia que la de desorientar la fe»[31]. Freund tenía razón: el mundo eclesiástico no es ajeno al auge de la religión secular; por lo menos en la medida en que ha abandonado su propio modo de pensamiento[32].

La gran inversión moderna del sentido de la historia y, consiguientemente, de la realidad, puede resumirse en el cambio de orientación del mito clásico de la Edad de Oro, al haberse combinado con la nueva conciencia histórica y con la creencia en la metafísica del progreso. En su forma ancestral, este mito situaba la época de plenitud en el pasado, cercano a los dioses. Luego, las cosas iban degenerando y perdiendo realidad hasta el presente. La época de plenitud, la auténtica realidad, ahora será la del futuro. Las culturas y civilizaciones históricas situaban su Edad de Oro en su momento fundacional ligado a la divinidad. La modernidad postrevolucionaria sitúa la plenitud de la cultura y la civilización —la Edad Áurea— en un impreciso tiempo futuro

en el que el hombre se realizará plenamente al haber devenido todos los hombres unos seres enteramente nuevos.

Al perderse en la revolución francesa —con su rechazo radical del pasado— un suelo en el que apoyarse, afloró el nihilismo. Y entonces, los mitos antiguos, caros al humanismo, empezaron a referirse a un más allá puramente temporal independiente de lo divino[33]. Lo divino dejó de estar en el origen, reformulándose los antiguos mitos o apareciendo otros nuevos de orientación futurista, como elementos formales y dogmas de esa religión secular. Religión que se presentó en Europa, y luego en todo el mundo occidental, como alternativa a la cristiana tradicional, cuando ésta es una religión desmitificadora de suyo, ya que, en puridad, ni siquiera es una religión. Entre esos mitos, los más decisivos de la nueva escatología son el del hombre nuevo y la Edad de Oro en sentido inverso, consistiendo su función en cimentar las ucronías-utopías. Georges Sorel, captando muy bien la nueva función revolucionaria del mito en contraste con su anterior conservadurismo, autorizó con su influencia la invención de mitos políticos. El engaño como un medio legítimo.

En el momento presente, poco importa que el hombre haya perdido el sentido de la realidad y de la vida, como denunciaban aterrados algunos filósofos. Lo real es esa pérdida y que el culturalismo de la fe secular espera el advenimiento de una nueva realidad compuesta por hombres nuevos.

## 7. *La época de la desfundamentación*

Si el europeo ha perdido la realidad, lo que conlleva la pérdida del sentido de la vida, débese a que, como decía Zubiri, nuestra

época es un tiempo de desfundamentación. Esto viene de atrás. En el plano intelectual, el imperio de los teólogos había dejado paso al de los juristas con el auge del Estado: *silete theologi in munere alieno!*, ¡callaos teólogos en el ámbito ajeno! El movimiento de desfundamentación comenzó con el artificioso contractualismo hobbesiano, que transformó la teología en teología política. Con Hobbes, un humanista que hizo del poder humano el único medio de salvación en este mundo, el humanismo empezó a crear —construir— sus propios mitos, como los de la Sociedad y el Estado. El contractualismo alcanzó su forma más radical con Rousseau. Y puesto que la metafísica también se había alejado paulatinamente de la teología, al final, Kant la desfundamentó por completo. Kant aniquiló la ontología, para lo que fue decisivo la negación del concepto metafísico de «substancia». A pesar del esfuerzo de Hegel por volver a fundamentar la metafísica en la teología, en el vacío que le siguió se instaló la religión secular.

La religión civil de Rousseau fue probablemente, la primera ateología de la nueva religión: en ella es central el mito del ciudadano, el *citoyen*, como un hombre renovado. Esa religión se asentó en el hueco creado por la revolución, coherente con el que dejó la filosofía kantiana al liquidar la tradición metafísica. A la verdad, afluían asimismo a ese vacío otras tendencias más subterráneas a las que dio rienda suelta la Gran Revolución, una mutación histórica que preconizó un tiempo enteramente nuevo, el primer intento de crear una nueva civilización desvinculada de la histórica o tradicional europea.

En el mundo histórico-político en el que irrumpía vigorosamente el estado social democrático, la ateología política hizo del hombre nuevo un mito profundamente revolucionario. La mis-

ma idea de democracia se llenó del *pathos* religioso de la religión secular. El concepto «naturaleza humana» devino entonces abiertamente polémico debido a su uso político implícito o explícito para justificar el mito del hombre nuevo. Dostoievski se dio cuenta de que esto podía acabar con todo, incluyendo al ser humano, y Nietzsche sacó la consecuencia.

### *8. El artificialismo y la desfundamentación de la naturaleza humana*

El racionalismo tiende al artificialismo por una necesidad intrínseca. El pensamiento moderno es en conjunto artificialista —constructivista, decía Hayek—, científico, y en ello, en la fe en los poderes de la ciencia, se asienta la esperanza de la religión secular. «La historia de la ciencia, escribía Tenbruck, también ha sido justamente la historia de la fe en la ciencia, como la fe apropiada a los modernos»[34]. Esta religión plantea la negación de la naturaleza humana según las tradiciones, que dependen, en último análisis, de la visión religiosa de lo suprasensible. De ahí que propugne la sustitución del hombre tal como es históricamente por un hombre nuevo cuyo ser haya sido convenientemente alterado por la voluntad y la razón humanas. Y la negación de la existencia de una naturaleza humana fija e inmutable, la hace moldeable, o sea, politizable. Esa negación realizada por la religión secular junto con su particular ideal del hombre nuevo pone todo en cuestión.

Ahora bien, puesto que los conceptos políticos están cargados de historicidad es fundamental ver cómo se ha llegado a dudar de ella, negarla y politizarla, con independencia de la discusión

sobre la existencia o no de una naturaleza humana fija y universal.

¿Cuáles son las causas históricas de la crisis de la creencia universal en la unidad y permanencia de la naturaleza humana? ¿Cuáles sus consecuencias políticas? La época contemporánea, abandonando el viejo concepto *condición humana*, que muere con cada hombre, ha hecho de la naturaleza humana un tema fundamental implícito o explícito en las discusiones científicas, sociales y políticas, trascendidas por la mitología sobre el hombre nuevo. En la creencia de saber por fin lo concerniente a la naturaleza humana cifrándolo en su mutabilidad, se ha originado una nueva forma de política apoyada en especulaciones científicas y en el deslumbramiento producido por la tecnología, dispuesta a cambiar todo según lo que se opine, es decir, según el modo de pensamiento ideológico. La política deviene así, por lo menos hasta cierto punto, biopolítica, y seguramente también se puede afirmar, que la ateología de la religión secular en realidad ya es, desde el principio, una bioateología.

Sin embargo, de acuerdo con la genética no politizada, las cosas siguen tal como las describiera Hume, un típico representante de la política del escepticismo[35], hace unos doscientos cincuenta años: «el mundo es todavía demasiado joven para establecer en política un número considerable de verdades generales capaces de conservar su valor ante la posteridad. Nuestra experiencia no alcanza ni a tres mil años; de modo que no sólo el arte de razonar es aún imperfecto en esta ciencia, como en todas las demás, sino que nos falta materia suficiente sobre la que ejercitarlo. No sabemos con certeza qué grado de refinamiento es capaz de alcanzar la naturaleza humana en la virtud y el vicio, ni lo que a

la humanidad puede deparar una gran revolución en su educación, costumbres y principios»[36].

### *9. Del artificialismo al ambientalismo*

La política tiene una estrecha relación dialéctica con la religión al referirse ambas a las dos formas fundamentales de la vida humana, cuya vivencia afecta inexorablemente a cada hombre concreto: la vida temporal y la vida eterna. Es natural que el advenimiento de la religión secular, que prescinde de la vida eterna o la elimina, conmoviese los cimientos de la cultura y la política. Thomas Eliot observó que «el tipo de teoría política que ha surgido en tiempos relativamente modernos se interesa poco por la naturaleza humana». Sin embargo, se apresura a continuación a aclarar lo que realmente quería decir: «la trata como algo que siempre puede ser remodelado para adaptarlo a cualquiera de los modelos políticos que se considere el mejor… Con demasiada frecuencia inculca la creencia en un futuro inflexiblemente determinado y a la vez susceptible de ser modelado a nuestro antojo»[37]. Es la política totalitaria, cuya alma es el ambientalismo, la creencia en las posibilidades de la ingeniería social… y de las almas.

Se equivocaba Tocqueville al decir que «el despotismo puede prescindir de la fe; la libertad no». El totalitarismo necesita también una fe y ésta es la religión secular. Ratzinger parece referirse a ella sin nombrarla al denunciar el relativismo: «El relativismo, cuanto más llega a ser la forma de pensamiento generalmente aceptada, más tiende a la intolerancia y a convertirse en un nuevo dogmatismo». El relativismo es la expresión del ambien-

talismo en el que prospera la religión secular sin más fundamento que la nada. El ambientalismo, o el medio ambiente como principio cultural es la causa del culturalismo.

Romano Guardini, conmovido por el nacionalsocialismo, se preguntó hace tiempo «si no está desapareciendo la naturaleza como elemento propio de la existencia humana en cuanto tal»[38]. C. S. Lewis sintetizaba así lo que pasaba y está pasando: en la lucha por conquistar la Naturaleza, «la naturaleza humana será el último eslabón de la Naturaleza que capitulará ante el hombre. En ese momento se habrá ganado la batalla»[39]. Los «modernos» creían que, armados con la ciencia y la técnica, podían ganar la lucha contra la Naturaleza, «la sustancia del mundo» dice Weaver. Y la lucha contra la naturaleza humana, simbolizada en el mito del hombre nuevo, forma parte de la guerra total desencadenada por el hombre moderno contra la Naturaleza, aplicándole al final el principio de la rendición sin condiciones[40].

Tenbruck u Hondrich dirían seguramente que la última batalla para dominar la naturaleza humana como último reducto de la Naturaleza, tiene que perseguir la conquista de la historia. Lo han intentado las religiones políticas del siglo XX utilizando la ingeniería social, la ingeniería cultural o combinaciones de ambas. Unas apelan a la violencia dando preferencia a la ingeniería social; otras se sirven generalmente de medios políticos más suaves, «científicos», pacíficos en la superficie, prefiriendo la ingeniería cultural. Aquéllas atacan los cuerpos para doblegar las almas. Las otras son más sutiles: atacan a la inteligencia para, cegándola, destruir el alma y el espíritu. «Los nuevos totalitarios, que apelan a la persuasión y a la manipulación, son aparentemente más eficaces que los antiguos, que utilizaban la fuerza»[41].

Según Gadamer, los intentos de conquistar la historia están condenados al fracaso, pues «la historia no nos pertenece, sino que le pertenecemos a ella», sin que eso quiera significar que la historia es una esencia: es un resultado. No obstante, el historicismo transformado por la ciencia natural en ambientalismo, proporciona siempre argumentos para intentar al menos manipularla mediante la ingeniería social y cultural. Quizá por eso no se tiene en cuenta que la física cuántica ha refutado esa creencia optimista, de modo que, la creencia, amparada en el enorme progreso de la ciencia natural, en que se ha conseguido por fin dominar a la Naturaleza, autoriza a moldear directa o indirectamente la naturaleza humana para manipular su dimensión histórica. Tiene que hacerlo porque, como decía el viejo Dilthey, «lo que el hombre es lo dice sólo la historia». De ahí que la persecución de la posibilidad de un hombre nuevo haya dado lugar a tantas tragedias, diluidas aparentemente a finales del siglo xx por el espectáculo del aburrido festival humanitario que, manipulando las conciencias, intenta determinar el hombre del futuro.

### *10. «Una nueva tierra»*

La frase del *Apocalipsis* «un nuevo cielo y una nueva tierra» se acomoda muy bien a la retórica del revolucionarismo que suscita la religión secular. Esta religión, que renuncia a la eternidad, postula «una nueva tierra» prescindiendo del «nuevo cielo» o más bien fundiendo artificiosamente el cielo y la tierra en un espacio y en un tiempo irreales. Su objetivo de crear «una nueva tierra», la presupone habitada por hombres sin sentido de la eternidad. Para conseguirlo necesita de un hombre nuevo producto de este

mundo y ligado exclusivamente a este mundo. Este mito crea un problema de civilización, puesto que lo característico de cualquier civilización es su imagen del hombre.

Decía Gómez Dávila: «La historia parece reducirse a dos períodos alternos: súbita experiencia religiosa que propaga un tipo humano nuevo; lento proceso de desmantelamiento de un tipo»[42]. La nueva experiencia religiosa de índole secular, coincidente con el desmantelamiento del tipo humano anterior —desmantelamiento al que contribuye poderosamente— se distingue por el carácter intramundano de las religiones tradicionales, que han dado el suyo a las civilizaciones históricas.

Lo peculiar de la era maniquea de la politización-secularización consiste en que, mientras se desmantelaba el viejo tipo humano cifrado en la condición humana, la religión secular, autorizada por la creencia en que la naturaleza-humana es mutable por su dependencia del ambiente histórico, social o físico y biológico, sustituyó el ciudadano de Rousseau, que aún tenía un lejano fundamento *in re*, por un tipo de hombre mucho más abstracto y vago; una fórmula vacía apta para acoger toda clase de deseos, anhelos y ensueños. Dada esta vaciedad, la variedad de movimientos y religiones de la política, de ideologías y bioideologías, nace de la diversidad de las tendencias y de las disputas ateológicas en el seno de la religión secular sobre el hombre del futuro.

### *11. Las formas del hombre nuevo*

El hecho de que la religión secular haya surgido en el ámbito del cristianismo enreda las cosas al dar la impresión de que se trata de una «secularización» de la religión cristiana. La cuestión se

reduce entonces a la de la autosuficiencia del hombre moderno que se desliga de la divinidad o a la del prometeísmo. La religión secular recibe ciertamente un impulso de la autosuficiencia y del prometeísmo modernos. Pero no se reduce a eso, pues éstos no pretenden la transformación de la naturaleza humana, sino el desarrollo de las potencialidades que le atribuyen. Son como un perfeccionismo aplicado a la especie *anthropos*. Lo peculiar de la religión secular es que se trata de una fe innovadora que niega que la fe sea una dimensión antropológica. Esto es lo que hace de ella una antirreligión que en realidad funciona como una religión no-religión, que niega frente a todas las religiones la religación natural.

Quizá le favorece que el mismo cristianismo no es, propiamente hablando una religión, sino la fe en Cristo como Hijo de Dios, el gran escándalo —decía san Pablo— de la fe cristiana. La afirmación de Marcel Gauchet de que la fe cristiana es la religión de la salida de la religión puede entenderse en este sentido. Salida que, al consumarse, habría aprovechado la religión secular para intentar sustituirla. Gauchet habla de la «religión postmoderna», mas la paradoja de la religión secular consiste en que no sólo niega o rechaza la religión, sino toda clase de fe. Y como la fe es una dimensión o propiedad antropológica consustancial a la naturaleza humana, la religión secular niega, al negarla, la naturaleza humana. De ahí que el hombre nuevo, de naturaleza inconcreta —salvo la que se le atribuyan las ateologías políticas— sea, como mutación antropológica, la figura central de esta forma de fe religiosa antirreligiosa.

A partir de la Gran Revolución, el hombre nuevo prevaleció, primeramente, en la imagen del ciudadano ideal, el ciudadano de

la imaginaria Ciudad del Hombre, cuya conciencia se transformaría mediante el nuevo contrato social que combina la política con la educación. Rousseau no era precisamente un entusiasta de la ciencia, pero el siglo añadió la ciencia a esa combinación. El calvinista ginebrino esperaba una paulatina transformación de la conciencia mediante la pedagogía. Pero, «¿quién educa a los educadores?», preguntaba Carlos Marx. Las ideologías, religiones de la política, proporcionaron en seguida recetas para acelerar la realización del viejísimo ideal de la Ciudad Perfecta de los hombres nuevos, en la creencia en que reestructurando las relaciones sociales para moralizarlas se produciría a la larga la mutación de la conciencia, y con la transformación de las estructuras la educación se transformó en propaganda. Como dijo Charles Maurras, «la política decide la moralidad».

Más tarde, con el auge de la biología y la teoría de la evolución se empezó a concebir que la figura mítica del hombre nuevo tendría que devenir necesariamente tangible y real como posibilidad biológica y giro antropológico radical. En el siglo xx, previa destrucción o de-construcción de la idea ancestral de naturaleza humana, socavada por el Romanticismo, las religiones de la política presentaron la transformación de las estructuras y el cambio simultáneo de la conciencia como un objetivo cientificista realizable. En los albores del siglo xxi, el objeto directo es ya la mutación biológica, un transhumanismo en el que hombre antiguo es la materia prima, un «recurso humano».

La idea del hombre nuevo subyace a importantes tendencias de la antropología, la psicología, la sociología y la ética, de las ciencias sociales y de la opinión sobre el hombre en general, como su idea directriz. Estas especializaciones retroalimentan al

mismo tiempo las ciencias naturales en que se apoyan orientándolas en el mismo sentido. Todo ello confluye en la política, que como descubrió Foucault en el último tercio del siglo pasado, se centra cada vez más en la vida, ocupando el lugar de la religión.

Hondrich piensa que se puede hablar ya de dos tipos de hombre nuevo. El antiguo, un ideal de hombre colectivo que, periclitado el socialismo —la religión política genérica— ha muerto con él; y el nuevo, radicalmente individualista, que «cree como sus predecesores socialistas en un nuevo comienzo»: «los más recientes ensueños del hombre nuevo no prometen ahora la liberación de los hechos molestos de la sociedad, sino también de los del cuerpo y del tiempo de la vida»[43].

### *12. Instrumentalización del Derecho*

El *deux ex machina* en la persecución del ideal del hombre nuevo, es el Estado. Éste adoptó tras la revolución el carácter de una «organización doméstica». Y el Estado tiene dos espadas, la de la fuerza y la del Derecho. Los llamados Estados Totalitarios dan más importancia a la fuerza. Los Estados criptototalitarios prefieren el Derecho.

El Derecho es a las sociedades lo que la matemática a las ciencias. Es su principio de ordenación. Y para conseguir la nueva tierra y producir el hombre nuevo las religiones de la política instrumentalizan el Derecho en nombre de la democracia. El ideal del hombre nuevo ha devenido así, sin que se reconozca expresamente, una categoría esencial de la política con profundas repercusiones jurídicas. No es exagerado decir que ese mito

impulsa el movimiento de las ideas sociales y políticas desde la Gran Revolución, cada vez con mayor intensidad.

Ahora bien, si se confía en la aplicación de la ley para mutar la naturaleza humana, el Derecho inspirado por esa utópica categoría política se convierte en lo contrario a su naturaleza: en un instrumento para destruir la sociedad existente, sobre todo el *êthos*, a fin de preparar en su solar la «nueva tierra» que acoja un nuevo modo de vida eminentemente social —solidario— y, al mismo tiempo, individualista. Semejante proyecto necesita de la coacción —que, sin embargo, no es un requisito esencial de Derecho, en estricto sentido— preferentemente manipulando la opinión para mantener a las sociedades suficientemente integradas, pacificadas; al mismo tiempo que la instrumentalización del Derecho las hace progresar sin violencia aparente hacia la nueva tierra en la dirección deseada. Acompasadamente, se irá produciendo el hombre que habitará la Ciudad Secular perfecta.

El normativismo[44], que impera desde la aparición del constitucionalismo en la revolución francesa, hace así del Derecho la fuente de la moralidad. El Derecho, cuya función propia es la de dar seguridad, se ha transformado de esta guisa en el principal instrumento revolucionario sustituyendo, al menos aparentemente, a la fuerza[45]. Decía Foucault que «una sociedad normalizadora es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada sobre la vida» con lo que se habría entrado desde la revolución en «una fase de regresión jurídica»[46]. Según algunos, de la mano del Derecho revolucionario —que no es el Derecho según su concepto— se estaría entrando ya en la época post-humana.

### *13. La política de la fe*

La religión secular con su mito del hombre nuevo, fruto del proceso de «secularización», es inherente a la tendencia cinética que, diría Sloterdijk, caracteriza al pensamiento y a la vida modernos, extraordinariamente dependientes del tiempo. De ahí su íntima relación con la idea de progreso, que combinada con el historicismo del cambio-en-sí como un valor, el cambio por el cambio, resulta absurda, un mito. La mítica metafísica del progreso trastrocó el sentido del mito clásico de la Edad de Oro confiriéndole un carácter aparentemente científico. A la conjunción de ambos mitos deben las ideologías y utopías modernas su intenso carácter cinético.

Progreso historicista y Edad de Oro, Hombre Nuevo y Ciudad o Estado perfecto de la Humanidad discurren como ideas-fuerza por el pensamiento contemporáneo. Vinculados entre sí estos mitos-dogmas fundamentales de la religión secular promueven la clase de política que llamaba Michael Oakeshott la política de la fe, un fenómeno moderno de raigambre calvinista, causa y origen de la politización y el modo de pensamiento ideológico.

La articulación de esos cuatro mitos constituye la clave del *Zeitgeist*. En particular el del hombre nuevo, fundamental en la religión secular, que se apoya psicológica, sociológica y políticamente en la imagen de neutralidad que emana el Estado conforme a su naturaleza. El mito del hombre nuevo opera como un ideal que impulsa el nuevo progresismo de la revolución de mayo de 1968 contra el *êthos* tradicional y hace tolerable la revolución legal en marcha.

~

Algunos de los capítulos del libro son versiones reelaboradas de artículos publicados anteriormente. Se examinan en él los principales antecedentes, concepciones y tendencias relacionados con la utopía del hombre nuevo aventurándose unos rasgos posibles de esta figura, bastante vaga e indefinida a pesar de ser una idea rectora en los siglos xix y xx, vigente al alborear el siglo xxi.

# 1

## CAPÍTULO PRIMERO

HOBBES: LA FUNDACIÓN DE LA TRADICIÓN ARTIFICIALISTA

### *1. La nueva tradición de la voluntad y el artificio*

Decía Julián Freund: «El filósofo que ha roto con la naturaleza como norma es Hobbes, el filósofo del artificio que se presenta como un nuevo Aristóteles». Pero un Aristóteles que afirma que la Naturaleza es una creación artificial de Dios[1]. La primera frase de *Leviathan* reza: «La Naturaleza (el artificio por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada entre muchas otras cosas, por el *arte* del hombre que también puede hacer un animal artificial».

Sin embargo, es una tradición y una verdad inconcusa que el pensamiento moderno comienza con Descartes y el *Discurso del método*. En una perspectiva estrictamente filosófica no cabe duda. No obstante, en la visión menos rígida y más amplia de la historia de las ideas y de la cultura, el pensamiento moderno, concretamente en la medida en que es constructivista, depende más de Hobbes, pensador esencialmente constructivo en este sentido moderno, que ya no es ni el del Galileo ni luego, todavía, el de Newton. Para Carl Schmitt, «no hay filósofo alguno cuyos con-

ceptos hayan influido tanto». Y si se hace caso a Leo Strauss, hay que reconocer en Hobbes el fundador de la modernidad —concebida como un valor diría Voegelin— y «tomarle en serio». Según Strauss, «si nos interpretamos correctamente, nos damos cuenta de que nuestra perspectiva es la misma que la de Hobbes»[2].

En la primera mitad del siglo XVII, sumido en guerras civiles, era corriente la depreciación del hombre y del mundo. Y Tomás Hobbes (1588-1679) sustituyó la vieja tradición de la razón y la naturaleza, por la de la voluntad y el artificio, como las llamaba Michael Oakeshott[3]. Transformó la doctrina política-jurídica de la soberanía de Bodino en el mito racionalista de la soberanía de la voluntad humana.

Por otra parte, en el éxito de esa operación no se puede prescindir de Descartes. El filósofo francés, que escindió la razón y la naturaleza, el alma y el cuerpo, la *res cogitans* o *pensante* y la *res extensa*, propuso como ideal el dominio racional de la naturaleza, incluida la del cuerpo humano si la medicina progresara suficientemente (*Discurso del método*, VI). Hobbes se centró decididamente en el cuerpo, enfrentándose por cierto a la hostilidad radical del calvinismo al cuerpo. En ambos, Dios es el fundamento, pero la metafísica se independiza de la teología. La teología daba el sentido del orden y por tanto el de la realidad y de la vida. La metafísica cartesiana no afecta directamente a la vieja idea de orden. Descartes era católico. Pero Hobbes era por lo menos de orientación calvinista y el calvinismo es de un legalismo constructivista —si se puede decir así— absoluto. Y la metafísica *científica* de Hobbes presupone una nueva concepción del orden como el resultado de la reducción de las ideas a un sistema, el del

orden social, una estructura obra de la voluntad humana. Una diferencia consiste, pues, en que la decisión metafísica de Hobbes concierne únicamente al orden social y la de Descartes a la filosofía, circunscribiéndose su mecanicismo o artificialismo a la naturaleza material. Otra diferencia es que Hobbes introdujo la ciencia mucho más rotundamente que Descartes como el modo de conocimiento legítimo. No obstante, el pensador francés no es inocente, pues introdujo insensiblemente una diferencia entre el conocer, función de la razón, y el saber, función del corazón. Es lo que le reprochará Pascal: «el corazón tiene razones que la razón no conoce».

Descartes no era un decisionista. En cambio, Hobbes lo fue en todos los sentidos. Se puede decir que vivía en un medio decisionista. Michael Walzer no ha estudiado en términos decisionistas la voluntad de los puritanos calvinistas de su nación —organizados como bandas y partidos— de reconstruir la sociedad sobre nuevas bases; sin duda, por primera vez al menos en la historia moderna tras la aparición del Estado, cuya institucionalización estaba muy avanzada en Inglaterra[4]. Mas la voluntad y el artificialismo de Hobbes, el constructivismo de que habla Hayek, se relacionan estrechamente con su decisionismo y el de su época. En esta perspectiva, el cartesianismo es retrospectivamente una serie de respuestas complementarias a la decisión de Hobbes. Una de ellas, las del propio Descartes.

En la práctica, el cartesianismo y el hobbesianismo marcharon juntos, mezclándose. La frase de Hans Jonas «un Descartes no leído nos determina, tanto si lo queremos como si no», sólo es indiscutible si lo no leído de Descartes es Hobbes.

Tomás Hobbes, de formación humanista, introdujo el culturalismo con el artificialismo. Descartes, de formación escolástica, era con todo más fiel a ella; por ejemplo, sus reglas de moral provisional eran todavía las naturales. Dilthey destacó la influencia del estoicismo en ambos pensadores, pero en Hobbes (como en su seguidor Espinosa) es más pronunciada y se une a la del epicureísmo.

Desde el punto de vista de la historia cultural, la tradición humanista empezó a emanciparse con Hobbes de la moral de los vínculos comunes y del *corpus* de la tradición cristiana[5]. No es que Hobbes fuese un revolucionario, todo lo contrario: quería contener la revolución que asolaba Inglaterra y Europa. Sin embargo, decía Jesús Fueyo, todo humanismo, «en cuanto alumbramiento de un tipo ideal de hombre, difícilmente puede resistirse a la tentación revolucionaria, a la sugestión de imponer una imagen del hombre y un entendimiento de la vida en un momento dado, como el canon supremo de la autoridad y como clave de la orientación de las formas sociales de vida»[6].

El vigor del pensamiento hobbesiano debe mucho a la aplicación sistemática del método científico —quizá más bien formal, de creer a Strauss y a Oakeshott— a lo relacionado con los ámbitos social y político. Su objetivo principal era político; por eso su pensamiento decisionista y constructivista, su artificialismo, es ajeno a Descartes: basta leer su brevísima introducción a *Leviatán*, que no es exagerado considerar la clave del pensamiento específicamente moderno. Aplicando el constructivismo o el artificialismo sistemáticamente a todo, resulta relativamente fácil pensar en modificar, no sólo la condición humana, sino la naturaleza humana. Y Hobbes, aún sin poner en duda la naturaleza

humana, creó las condiciones psicológicas para que se dudase de su unidad y fijeza naturales, originarias.

El pensamiento sistemático de Hobbes es mecanicista. Se centra en una filosofía del cuerpo como la única realidad junto con su movimiento como movimiento espacial, no hacia su lugar natural como en la tradición de la naturaleza y la razón. Pero toca también la biología al partir de la «nuda vida»: desde el punto de vista de la soberanía de la voluntad, que es el de Hobbes, «*sólo la nuda vida es auténticamente política*», subraya Agamben[7]. Los puritanos buscaban el «nuevo cielo» y la «nueva tierra» bíblicos. Partiendo de la nuda vida, Hobbes se propuso construir, quizá irónicamente burlándose de ellos, «una nueva tierra» dejando de lado lo del «nuevo cielo».

Las posteriores concepciones rousseauniana y kantiana del Estado Moral y el *Rechtsstaat* respectivamente recogieron esta actitud. Las consecuencias fueron tardías, pero ahí están.

### *2. El estado de naturaleza imagen de la situación histórica*

En la primera mitad del siglo XVII aún se consideraba inviolable el orden de la Naturaleza, en tanto parte del orden universal. No así el orden humano, que era parte del natural según la concepción tradicional, siendo regulado por el Derecho con un sentido restaurador. La causa era la situación de guerra civil generalizada, a la que apenas escapaban la Península Ibérica e Italia, aunque, según Walzer, «Hobbes pensaba que la vida urbana y sus peligros eran suficiente validación para su teoría de la guerra de todos contra todos»[8]. El humanismo postrenacentista y el *pathos* barroco vinculado a esa situación de inseguridad, empezaron a

distanciar la naturaleza humana de la Naturaleza, resultando la distinción entre la situación o estado de naturaleza y la situación o estado de sociedad. Eso correspondía a la visión humanista de la Naturaleza como algo hostil, en tanto que la naturaleza era en el hombre la fuente de los deseos y las pasiones que era preciso domeñar mediante la voluntad y la razón. Y al partir del estado de naturaleza como un estado o situación ideal, imaginaria, de guerra de todos contra todos, en la que no existe eticidad o civilidad, Hobbes introdujo el tema de la naturaleza humana en su nueva ciencia de la política. Con la ayuda de la *recta ratio* estoica, el hombre podría reinsertarse en la naturaleza «mediante el Arte», o sea protegido por un artificial Estado de Paz capaz de encauzar los deseos y controlar las pasiones. Lo diseñó en su obra magna *Leviatán*, un «discurso sobre el gobierno civil y eclesiástico, ocasionado por los desórdenes del tiempo presente, sin parcialidad, sin interés y sin ningún otro propósito, declara Hobbes al final del libro, excepto el de poner ante los ojos de los hombres la relación mutua entre protección y obediencia, que requiere una observancia inviolable dada la naturaleza humana y las leyes divinas (tanto naturales como positivas)».

La política tradicional consistía en pastorear la vida colectiva como decían los *Espejos de príncipes* o dirán luego Oakeshott o Foucault. Así la ha estudiado Michel Senellart inspirado por este último[9].

Según la tradición de la razón y la naturaleza, la política no tenía otro propósito que el de corregir el mal tomando como criterio el bien común. La política era un arte. Los puritanos aspiraban a extirparlo mediante el conocimiento y Tomás Hobbes la concibió como una ciencia. Según el gran pensador inglés,

versa sobre la manera correcta de crear un *status civilis* superador del estado natural de las cosas, que su época veía como un «caos en lo ético»

(la expresión es de Hegel). Estado civil —a partir del siglo XVIII «civilizado»— superador del estado de naturaleza, en el que la libertad, más física que espiritual, se reducía a la dudosa *absentia* de obstáculos externos. Si los estoicos habían inventado el método de la *recta ratio*, a la que también apela Descartes, no conocían empero la ciencia moderna y Hobbes se sirve de la *recta ratio* para explicar de acuerdo con el espíritu científico las posibilidades de la condición humana y fundamentar así racionalmente el Derecho Natural[10], transformándolo en una suerte de Derecho Moral, en el que el derecho individual (*right*) sustituye a la ley (*law*), diría Strauss, mediante el derecho positivo del soberano que, bajo el Dios inmortal, decide lo que es justo e injusto.

Por otra parte, la Naturaleza, concebida como un mecanismo frente a la vieja idea de la Naturaleza como *physis*, una unidad orgánica, se disolvía en una pluralidad, en una suerte de suma mecánica. El interés científico en el movimiento, aplicado en el mundo histórico a la manera *correcta* de moverse de los *cuerpos* humanos, empezó a predominar sobre la natural visión del bien como causa final de la conducta humana colectiva, y, unido al interés correlativo en desvelar el misterio de la naturaleza humana, empezó a disolverla[11].

### *3. La salvación terrenal*

El estado de naturaleza hobbesiano es antisocial y antipolítico; no es propiamente inmoral ni antirreligioso pero, evidente-

mente, ni es moral ni es religioso. En él no hay más que la nuda vida. Espiritualmente es Nada. En esa situación, de pecado estructural, de Nada estructural, en la que el hombre no puede esperar su salvación de la religión porque no tiene todavía creencias religiosas, dominan las pasiones, y, ante el peligro, el hombre buscará salvarse en este mundo. La religión aparecerá después con una función civil, puramente mundanal. La explicación por Hobbes de que el hombre sale del estado de naturaleza por sus propias fuerzas, como en el *fiat* de la Creación, sugiere la lógica de la religión secular como la religión adecuada al contractualismo. Cavanaugh sugiere que Leviatán es el nuevo Adán —¿algo así como el *Anthropo*s universal de la gnosis?— y que «la creación de la religión, y con ella la privatización de la Iglesia, es correlativa al surgir del Estado»[12]. El hombre tiene que salvarse en este mundo, por sus propias fuerzas mediante la política como el poder de todos monopolizado por el nuevo Hombre Magno, un dios, mortal en tanto construido por el hombre. ¿Tuvo algo que ver Hobbes con la gnosis? Coincide con ella en su pesimismo. Y Voegelin ha señalado la relación de los puritanos calvinistas con la gnosis. El *«Greatest Power»,* el poder salvador, es la suma de las fuerzas de todos (*the Faculties of Body, or Mind*) conforme al método compositivo que emplea Hobbes[13].

En la tradición de la naturaleza y la razón, la política era temporal, para el presente, y en este sentido el contrapunto de la religión, cuyo objeto es la eternidad. Según la lógica del pacto, la política asumirá las funciones de la antigua religión, pero con la mira puesta en el futuro, no en la eternidad. Su objeto y su ámbito es la vida colectiva en este mundo y la religión tradicional será en adelante un asunto individual, íntimo, relacionado con la

creencia en el más allá sobre la que nada tiene que decir la nueva ciencia de la política. La salvación mediante la religión, a diferencia de la salvación por la política, sólo es posible individualmente, aisladamente, como en el caso de los anacoretas o Job. El problema es la salvación colectiva de todos. Y el humanista Hobbes, politizando la salvación del pueblo elegido, Israel, en el Antiguo Testamento[14], piensa que, humanamente, sólo es posible alcanzar la salvación mediante la política: «Todo cuanto es necesario *para la salvación* se contiene en dos virtudes: *fe en Cristo y obediencia a las leyes*» (*Leviatán*, XLIII). La religión como virtud según el antiguo uso de la palabra religión. Así, la fe en Cristo es un asunto particular, íntimo, no político, y la obediencia a las leyes un asunto público. Comienza la politización, término probablemente más exacto, al menos en este caso, que el de secularización. Hobbes abrió paso a la politización-secularización al dar la primacía en este mundo a la política sobre la religión: «Los puntos de doctrina que conciernen al reino de Dios tienen tan gran influencia en el reino del hombre, que no deben ser determinados sino por aquellos que, bajo Dios, tienen el poder soberano»[15].

La operación salvífica empieza con el *pactum societatis* y termina con el *pactum subjectionis*. En realidad en un sólo acto. Pues esos pactos son simultáneos, explicaba Bertrand de Jouvenel con el ejemplo del acto de constitución de una sociedad mercantil. La asociación mercantil, en la que veía Oakeshott el origen del Estado moderno, cuya *ratio* —la *ratio status* es esencialmente de naturaleza económica, como observó Schumpeter— es muy apropiada en el caso de Hobbes.

Ahora bien, si el Estado, Hombre Magno o *Macroanthropos*, se construye *ex analogia hominis*, el hombre socializado mediante el artificioso contractualismo hobbesiano no sólo plantea la aporía de la naturaleza humana, sino otra no menos inquietante, íntimamente relacionada con ella, que también daría grandes frutos: si es posible construir este gran hombre que garantiza la vida, ¿quien es en realidad el hombre originario? Evidentemente, no será el paradisíaco hombre adánico en estado de inocencia antes del pecado, ni parece que pudiera ser ya el «buen salvaje». ¿Y cómo es el hombre socializado? Es un hombre construido por el hombre radicalmente aislado: «Quiénes examinen más detenidamente por qué los hombres se juntan y gozan de su compañía mutua, comprobarán sin dificultad que no se debe a una ley inevitable de la naturaleza, sino a circunstancias fortuitas», sentencia Hobbes en *Del ciudadano* (I,2). ¿No es un hombre predispuesto a reconciliarse con su humanidad en virtud del instinto de conservación más bien que por su naturaleza, haciéndose social y moral e inmediatamente político mediante el consentimiento de someterse a un poder supremo?: «toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes», responde Hobbes en el mismo lugar. ¿No es este hombre incapaz de sentir amor o altruismo, socializado y moralizado mediante un pacto político, un *hombre nuevo*? ¿Y no es en definitiva la política, como expresión del deseo natural de poder, la que civiliza al hombre natural haciéndole sociable en lugar de la religión? Mediante el mecanismo estatal, diría más tarde Kant. Anticipándose a Kant, concluye Hobbes: «las sociedades numerosas y duraderas no se

fundan en el amor recíproco de los hombres, sino en el miedo mutuo». El Estado de Paz es el resultado del miedo.

Sólo es posible la salvación si el Estado puede infundir un temor perpetuo y colectivo. La diferencia con el miedo que inspira el Estado del miedo en el estado de naturaleza se atenúa o disimula mediante la construcción de un hombre nuevo igualitario y solidario por una necesidad utilitaria.

Pierre Manent comenta que, en el nada paradisíaco estado de naturaleza hobbesiano, el hombre se descubre a sí mismo como individuo. Como un hombre que ni es ciudadano ni es cristiano, sino que, simplemente, se basta a sí mismo[16]. Y ese hombre, ¿no es un hombre que en tanto está dotado de fuerza o energía, de poder, dice Hobbes, es libre *para sí*? Objetivamente, el imaginario hombre precontractual es ontológicamente un ser cuya energía o fuerza es la causa de su libertad natural en un sentido muy físico, como cuerpo, la bisagra entre la naturaleza y la cultura. El hombre postcontractual, que es un hombre a salvo, protegido por el poder político, instalado en la cultura, ya es de otra manera un hombre nuevo. Su libertad no es una cualidad innata, sino adquirida. Hobbes planteó una gran aporía, que lastra todo el pensamiento posterior: la búsqueda de la libertad en sus dos dimensiones de libertad de acción y libertad de pensamiento, como si la libertad no fuese algo previo, dado, una dimensión ontológica de la naturaleza humana integral. Pues un hombre no es libre por ser independiente. Al revés, la independencia es uno de los frutos de la libertad.

### *4. Hacia la destrucción de la sustancia*

«Que el hombre sea una *sustancia*, y una sustancia *una,* es el *Carthago est delenda* de la nueva filosofía», escribe Pierre Manent[17]. Para el artificialismo, vida es lo que existe, no lo que subexiste, por lo que únicamente le importan el *cuerpo* y su naturaleza mortal, el hombre exterior. La filosofía política de Hobbes descansa en una filosofía del cuerpo. El cuerpo del que dice Eagleton que «está actualmente *en route* de convertirse en el mayor fetiche de todos».

A fin de explicar el modelo del imaginario estado de naturaleza[18], Hobbes prescinde del dualismo platónico alma-cuerpo. Los cuerpos vivos son capaces de moverse por sí mismos impulsados por el instinto egoísta de conservación, que para santo Tomás era la primera ley natural, aunque, ciertamente, no por egoísmo. Ese instinto es a la vez un rastro de la *energeia* de la vieja *Physis* y una extrapolación de la ley de la inercia.

Desorientados en tanto meros cuerpos privados de moralidad, los hombres vivían desordenadamente en el estado de naturaleza, sobrecogidos por el temor a la muerte, el mal supremo para un cuerpo vivo, causada por la acción de otros hombres o cuerpos. Hobbes contrapone la vieja imagen del caos primordial y el orden. El estado de naturaleza no es en realidad un estado, concepto que implica cierto orden, equilibrio, sino una situación caótica. Más que apolítica, permanentemente antipolítica al no existir en absoluto libertad política, que es una libertad colectiva[19]. Por eso le es aplicable el famoso adagio de Plauto *homo homini lupus*.

Explica muchas cosas, el hecho de que Hobbes prescindiese metodológicamente del dualismo alma-cuerpo —conservado por Descartes si bien separándolos— para ceñirse al cuerpo a fin

de construir su cuerpo artificial, el Estado, a imitación del cuerpo humano. Por ejemplo, que fuese en Inglaterra donde, según Manent, «la destrucción de la sustancia está ligada más explícita y más estrechamente a la construcción del nuevo cuerpo político, del nuevo mundo de la libertad humana». Para Manent, igual que para Pinker[20], la figura central en esta cuestión concreta es Locke. Pero es imprescindible tener en cuenta la labor preparatoria de Hobbes, a quien Pinker absuelve con razón de la acusación de destruir la vieja idea de la naturaleza humana, posibilidad esta incoada en su filosofía artificialista, que sugiere ya el fin del sujeto y el estructuralismo.

Para Hobbes era básico el derecho natural a la vida. Pero la vida «no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos», escribe en la Introducción a *Leviatán*. Centra ya su política en la vida, aunque es tan fuerte el elemento mecanicista que no puede aplicársele todavía el calificativo de biopolítica. La política de Hobbes carecería de sentido sin la naturaleza humana. Pero al aniquilar la sustancia o prescindir de ella puso en marcha la tendencia que, en la versión postmodernista —acusa Eagleton— «imagina que todos los que hablan de naturaleza humana común deben ser idealistas esencialistas»[21].

Por otra parte, en lo que toca al Hombre Magno, Leviatán, o República (*Common-wealth*), el artificialismo no deja de tener una base biologicista, tal como se ve en la citada Introducción, donde describe en términos biológicos el «animal artificial» construible por el hombre con el ejemplo de los autómatas, de los que dice:

«qué es el *corazón* sino un *resorte*?; ¿y qué son los *nervios,* sino otras tantas *cuerdas*?; ¿y qué son las *articulaciones* sino muchas *ruedas* que dan movimiento al cuerpo en su conjunto como proyectó el artífice?». En el gran Leviatán, «la *soberanía* es un *alma* artificial dando vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de judicatura y ejecución son las *articulaciones* artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (por los que atados al lugar de la soberanía cada articulación y cada miembro es movido a realizar su deber) son los nervios, que hacen lo mismo que en el cuerpo natural; la *opulencia* y las riquezas de todos los miembros particulares son la *fuerza*; la *salus populi* (la salvación del pueblo), su *negocio*; los *consejeros*, gracias a los cuales le son sugeridas todas cuantas cosas precisa saber, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes* son una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, *salud*; la *sedición*, *enfermedad*, y la *guerra civil*, *muerte*».

Por otra parte, el artificialismo empieza con el mismo estado de naturaleza imaginario —en su origen una idea ocurrencia— como una situación negativa, un modelo que se convirtió en una idea creencia sobre la conducta en la que encajan las ideas disolventes del concepto naturaleza humana. Por poner un ejemplo, se puede comparar su efecto con el destino social y político de la teoría de la relatividad de Einstein, según una fina observación del historiador Paul Johnson. La teoría de la relatividad es estrictamente científica, sin otras pretensiones. Pero una vez aceptada en el corpus de la ciencia, dado el prestigio de esta última se vulgarizó como una idea creencia integrada en el sentido común, que contribuyó poderosamente a hacer del relativismo la teoría del conocimiento dominante. A ella pretende oponerse la axiología; pero como ésta es en realidad una consecuencia del mismo

relativismo, acaba introduciendo el relativismo filosófico de los valores. El salto que dio Comte, que tanto apreciaba a Hobbes, de la ciencia natural a la ciencia social es un legado *ab intestato* del pensador inglés.

### *5. El artificialismo*

El artificialismo inherente al método científico del pensamiento político y social abrió el camino para que se discutiese la idea de la existencia de *una* naturaleza humana. Según lo explica Oakeshott[22], el origen del artificialismo de Hobbes estaría en que, en el lenguaje de la Edad Media y todavía en el de su tiempo, las tres religiones positivas, la cristiana, la judía y la musulmana, no se llamaban religiones sino *leges*, leyes. El creyente estaba sujeto a la ley de Cristo, la de Moisés o la de Mahoma. De ahí el punto de partida del nominalista Hobbes: «la religión no es filosofía sino ley (*law,* Derecho)». La ley, la ley jurídica, es el instrumento de artificialismo de Hobbes, para quien, explica Oakeshott, sólo hay una ley, la Natural y Divina, revelada en la Escritura.

Peter Sloterdijk ha recordado que el artificialismo está ya en el *Génesis*. ¿No es la Creación un Gran Artificio cuyo autor es Dios? La metáfora ilustrada (y masónica) de Dios como el Gran Arquitecto, no es formalmente absurda. Dejando aparte las diferencias entre crear y construir o producir —pues el Dios bíblico no es equiparable a un demiurgo— se puede decir que Dios *construyó* el mundo, si bien al modo único del Dios Omnipotente y caritativo, mediante la Palabra, el *Logos* del Evangelio de san Juan, del que el hombre es sólo imitador. De ahí la importancia

que da Hobbes a las palabras y el uso hobbesiano de los conceptos teológicos como arma política.

El problema del artificialismo hobbesiano no viene empero de aquí, sino de que, al crear Dios al hombre, parece lógico que le haya dotado de una naturaleza fija, como a toda la Naturaleza —el orden natural por creación—, y, sin embargo, su artificialismo abre la posibilidad de discutir esa creencia. La gran diferencia viene de que, como dice el mismo Hobbes rematando la enumeración de los rasgos del Gran Hombre artificial —mecanicista pero de matiz biológico— «los *pactos* y *convenios*, mediante los cuales se hicieron, conjuntaron y unificaron en el comienzo las partes del cuerpo político, se asemejan a ese *Fiat* o al *hagamos al hombre* pronunciado por Dios en la Creación». El hombre como creador imitando a Dios. El hombre, «el mono de Dios».

Descontando las influencias puritanas, que apelaban al tema bíblico «un nuevo cielo y una nueva tierra», a la base del artificialismo está la invención por parte de Hobbes, como presupuesto de su teoría política barroca, de la existencia de un estado de naturaleza como en un vacío, la Nada en la que descansa. No obstante, ese estado no es para Hobbes, en palabras de Strauss, «un hecho histórico, sino una construcción necesaria». Hobbes no era nihilista, pero el contractualismo prepara el nihilismo. Parte de la inexistencia en el estado de naturaleza de un pueblo natural. El estado de naturaleza es sólo un conjunto imaginario de individuos dispersos, y sobre el que construirá sus dos grandes artificios: la Sociedad y el Estado.

Del estado de naturaleza también habían hablado los griegos y los medievales sin demasiado énfasis. Para el cristianismo, todo lo creado es bueno y la creencia en que el hombre es un ser mo-

ral por naturaleza en tanto racional era indiscutible en la atmósfera del ordenalismo cristiano. ¿No había dicho, por ejemplo, san Ireneo que «Dios se convirtió en hombre para que el hombre pudiera convertirse en Dios?». Hobbes mismo, recogiendo esta tradición afirma en la brevísima introducción a *Leviatán*, donde resume lo esencial de su pensamiento artificialista, que el hombre es «la obra más racional y excelente de la Naturaleza». El estado de naturaleza como una suerte de modelo semejante a los de la física, un estado amoral.

El estado de naturaleza es una imagen, tal vez discutible pero concreta, adecuada a la situación europea en una época de guerras civiles. Y en ese estado de naturaleza originario el hombre dudosamente es algo excelente. Se trata de perfeccionarlo. En la búsqueda humanista de la perfectibilidad humana fue decisivo que el estado de naturaleza hobbesiano llegara a convertirse en una referencia constante —una especie de paradigma— en las discusiones sobre la condición del hombre, originariamente amoral. Esta creencia la compartió hasta cierto punto Locke (1632-1704), el otro gran contractualista, si bien para él, más próximo a la tradición de la naturaleza y la razón, lo natural en sí mismo no era negativo como en Hobbes. Según Schumpeter, Locke, que escribía en otras circunstancias y tenía la mentalidad de un economista, propendía a ver la causa de la inseguridad y los conflictos en el supuesto estado de naturaleza, no en la naturaleza desconfiada del hombre hobbesiano —una especie de licántropo mezcla de hombre y lobo, dice Agamben— sino en la escasez. Por tanto, sólo le preocupaba garantizar la moralidad, no construirla. Dando un paso más, algunos ilustrados, sobre todo Rousseau, presentaron dicho estado como moral. Según

ellos, la inmoralidad sobrevino después, por lo que no habría que superar el estado de naturaleza sino restaurarlo. La imagen o modelo hobbesiano se transformó en algo real.

En suma, en el transcurso de esta historia del estado de naturaleza, se pasó a discutir científicamente la esencia de la naturaleza humana al mezclarse el tema moral y el del mecanismo social con las ideas de la revolución francesa sobre la naturaleza de la sociedad y la reforma social[23].

### *6. La política como cratología*

El propósito de Hobbes era dominar las pasiones, una obsesión de todo racionalismo, siendo ésta una de las causas del auge moderno del estoicismo. Para ello, recurrió al expediente de potenciar la mayor de todas, la vanidad, el orgullo, la soberbia, configurándola como poder. Esperaba hacer de ella, mediante su racionalización como poder político, un instrumento benéfico: el Estado.

Cabe decir que para Hobbes lo único que cuenta, aparte del cuerpo del hombre originario y del movimiento como datos, es el poder. Y la soberanía, encarnación del máximo poder posible —Dios es ante todo soberano según el calvinismo—, podía mejorar la condición humana, la nuda vida: la vida reducida a la mera existencia, la vida como co-existencia sin posibilidades de convivencia. Hobbes buscaba transformar la coexistencia en convivencia. Su punto de partida antropológico era doble: por un lado, la idea creencia protestante en la corrupción de la naturaleza humana —que afectaba a la razón—, confirmada empíricamente por la situación de Europa, una especie de entrópico es-

tado de naturaleza; por otro, la opinión de Maquiavelo, quien también describiera la naturaleza humana como esencialmente corrupta. Aparte de las implicaciones calvinistas del pensamiento de Hobbes, Maquiavelo había afirmado que el objeto de la política es el poder, oponiéndose así a la tradición anterior de la naturaleza y la razón, en la que el poder era el medio para conservar el orden natural de las cosas. Y, asimismo, Bodino había enseñado que, concentrando el poder en el aparato estatal, éste deviene soberano, un poder tal que puede permitirse ser neutral entre los bandos y poner fin a la guerra civil. Por otra parte, Hobbes piensa que la causa de la corrupción es el deseo de poder: «sitúo en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte [...] el hombre no puede asegurarse el poder y los medios para vivir bien que tiene actualmente sin la adquisición de más» (*Leviatán*, XI). Ahora bien, concentrando el poder adecuadamente, podría transformarse en benéfico.

Al describir cómo el poder del príncipe sometía a todos los poderes sociales posibles, Maquiavelo había enseñado que el poder había dejado de ser una mera *potestas*, un poder limitado por el Derecho, el gobierno bajo el imperio de la ley, según la tradición de la razón y la naturaleza. Y en la situación de guerra civil generalizada, la única solución posible era, por lo menos en opinión de Hobbes —con el precedente de Bodino—, la construcción de un poder fuerte limitado por su propia racionalidad. De ahí su nueva ciencia de la política como cratología, una teoría del poder cuyo monopolio atribuyó al Estado. Su Estado de Poder Soberano —es decir, sin contradicción— monopolizaba la política. Así podría neutralizar los conflictos y las Iglesias, causa

de las guerras civiles de religión. El problema consistía en cómo asentar el Estado, que tan buenos resultados parecía estar dando en la Francia de Richelieu. La solución hobbesiana fue el contractualismo. El contrato como un medio para instituir lo público, el Estado, en contraposición a lo privado, la Sociedad. El contrato de derecho público por el que se concentra todo el poder en un único centro es la base del artificialismo político de Hobbes.

El contractualismo jurídico hobbesiano, la forma concreta en que plasmó su artificialismo, alterando la concepción pactista medieval, se refiere a la manera de objetivar el poder central haciéndolo benéfico. Según aquélla, incompatible con el Estado, los pactos se establecían dentro del orden establecido por Dios, por lo que se garantizaban con el juramento. En Hobbes el pacto tiene por objeto fundar un nuevo orden y como el fundador es el hombre, basta con la promesa, siendo innecesario el juramento: «el juramento no añade nada a la obligación», escribe en *Leviatán* (XIV).

### *7. El contractualismo*

El contrato es «la transferencia mutua de un derecho». En el estado de naturaleza sólo hay derechos (*rights*), el principal el del más fuerte, que anula los demás. La existencia social se explica como perfección del compromiso de someterse al poder superior formado por la entrega de todos de su poder o libertad política particular a alguien para que conserve la paz, con renuncia a posibles compromisos políticos posteriores. En lo público ya no caben ulteriores compromisos, dado que el poder natural equiva-

lente a la libertad política lo monopoliza el Estado. El compromiso, artefacto de la libertad política, queda, por tanto, recluido en la esfera privada de la sociedad en la que se imponen las relaciones contractuales. Es el final de la política tradicional, para la que el compromiso político era el resultado de una interacción libre colectiva. Desde ahora, la política será siempre la política estatal: cratología, política de poder.

El Estado de Derecho, implícito en Hobbes, aspirará posteriormente, de acuerdo con la naturaleza neutral de la estatalidad, a liquidar incluso la política estatal, sometiéndola al derecho mediante su reducción a mera administración. El Estado de Derecho kelseniano es la máxima expresión de la sumisión de la política como actividad distinta de lo político —que se refiere al ser, no a la acción— al titular de la soberanía. Al no poder comprometerse públicamente en relación con lo que es común, el hombre en general pierde su cualidad de animal político, lo mismo que la reclusión del compromiso de la fe en lo privado mutila su cualidad religiosa, de religación, al no poder expresarse públicamente. El *pactum subjectionis* es una especie de consenso político transformado en consenso social. Es así como Hobbes dio al traste toda la tradición política anterior.

Hume destruyó después de Hobbes y Locke las ilusiones sobre la realidad histórica del pacto de fundación de la sociedad para explicar la concentración del poder en el Estado. O, como reiteró Ortega en *Meditación de Europa*, una sociedad no se constituye por un acuerdo de voluntades, sino que preexiste al acuerdo o compromiso político, que sólo es posible si existe previamente un consenso social. Sin embargo, la mentalidad constructivista no decayó. Se fortaleció con Rousseau. Hobbes fundamentó esa

mentalidad. Llegó a ser tan predominante, que tanto la teoría política como la política práctica se convirtieron desde entonces en ciencia del poder. Finalmente, Rousseau reificó el estado de naturaleza, cuya imagen subyace como un principio a casi todo el pensamiento posterior, y el artificio estatal se transformó en el Estado del estado de naturaleza.

La gran aporía moderna y contemporánea suscita, pues, el contractualismo hobbesiano. En Hobbes, el contrato no es el resultado de una negociación real, sino un producto de la imaginación de un humanista que construye con cierta ironía una suerte de modelo jurídico para mejorar la situación de la condición humana. La teoría de Hobbes es estéticamente una obra de arte barroca[24]. Sus dificultades prácticas nacen de que el mito-modelo del estado de naturaleza en el que se asienta, supone —por la ausencia total de moralidad y de lazos— la inexistencia de una sustancia común capaz de socializar espontáneamente la especie humana. Por su igualitarismo —la igualdad produce «rabia», dice Weaver—, entraña un individualismo radical, el de un individuo independiente en la vida social pero dependiente políticamente, súbdito pero no ciudadano, sin responsabilidad moral en la vida política. El problema filosófico contemporáneo del sujeto proviene de ahí al menos tanto como de Descartes[25]. Se relaciona con el posterior mito rousseauniano de que el hombre no es que sea un *ser* libre por naturaleza, sino que *nace* libre. Pero en el caso de Hobbes, nace sin moralidad, siendo la hipócrita moralidad de las sociedades históricas según Rousseau un producto de la artificiosa vida social nacida del contractualismo de Hobbes, Pufendorf y Locke. En el fondo, la intención de Rousseau, amigo de

Hume, consiste en destruir el contractualismo y el individualismo utilizando su misma arma: el contrato.

### *8. El consentimiento*

Hobbes, obsesionado por el método, que domina las pasiones llevándolas hacia el conocimiento (y el poder), introdujo en la explicación de la realidad humana el método genético. Pero no a la manera de Aristóteles, sino conforme el moderno método compositivo que abre el camino a Hegel, al historicismo, observa Strauss[26]. Con su mítico e irónico contractualismo, quiso explicar nada menos que la génesis intelectualmente necesaria e inevitable de la vida social y política y en definitiva, de la vida moral. Según el gran pensador inglés, lo que une contractualmente a los hombres es el consentimiento utilitario, inherente a toda concepción contractualista. Es éste lo que da lugar a las relaciones morales y unifica su conjunto formando una trama, la Sociedad. Introdujo la idea de la equivalencia entre social y moral, cara a Rousseau y a los siglos posteriores. Extremando las posibilidades del concepto hasta el paroxismo, el contrato público no sólo explica sino que legitima todo ilimitadamente, incluida la supremacía del poder estatal, y sin él nada es legítimo. Pero el contrato implica el consentimiento —el sentimiento de la utilidad común— y en el caso del contrato político un consentimiento ilimitado dado que, *in politicis*, la obediencia, que es su consecuencia, basta que sea pasiva[27].

La teoría de Hobbes, un paso más allá de Descartes —le *bon sens* es la cosa mejor repartida del mundo— siguiéndole a la letra, aboca a la conclusión de que la misma posibilidad de la exis-

tencia humana, de la salvación temporal, depende del consentimiento, como piensan hoy, por ejemplo, Habermas, Rawls y los habermasianos y rawlsianos que llevan la voz cantante en las discusiones actuales sobre la moralidad. Agamben menciona incluso una de las consecuencias biopolíticas: la política como tanatopolítica.

El contractualismo hobbesiano sugiere que el hombre puede hacer todo lo que quiera consigo mismo, aunque Hobbes limitaba esta capacidad demiúrgica al devenir social (moral) y político, siendo lo Político lo que sostiene la moralidad-sociabilidad.

El *con-sentimiento,* en definitiva un sentimiento compartido, padre de las relaciones humanas en cuanto obliga, explica la vida humana colectiva, al menos tal y como la concebía el humanista Hobbes. Y el radicalismo del consentimiento implícito en el contractualismo incluso la crea. Crea, o más bien produce una nueva forma de la naturaleza humana, individualista pero con voluntad de ser colectiva. Como dirá Marx en la tesis VI sobre Feuerbach, «la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada uno de los individuos. Consiste en realidad en el conjunto de las relaciones sociales». En el fondo, se trata de una típica «falacia naturalista» destinada empero a convertir en una creencia social la realidad del estado de naturaleza y la política en el modo de salir de él o de recuperarlo en su supuesta autenticidad.

¿Pensaba Simmel en Hobbes al afirmar que el compromiso es uno de los grandes artefactos de la civilización? ¿Es el contrato un medio taumatúrgico para conseguir hacer social y moral, en cierto modo político, al hombre natural? El hombre en cuanto ser social, político y moral, ¿no es un artificio, una obra del mis-

mo hombre? Si el contrato, el consentimiento, puede renovar la existencia humana, ¿qué no podrá hacer con ayuda de la ciencia, se pensará más tarde, en orden a alcanzar la perfección humana, el hombre perfecto como un hombre nuevo?

Hobbes articula la teoría del Estado mediante un conjunto de mitos basados en el poder del consentimiento. Uno de ellos el mito de la Sociedad, el otro es el del Estado. Ambos destinados a hacer fortuna.

### *9. Los mitos de la Sociedad y el Estado*

El mito del Estado ha atraído más la atención, pasándose demasiado por alto la previa invención de la Sociedad, destinada también a operar como un mito. La Sociedad sustituyó al pueblo tradicional. Oakeshott distinguía tres tradiciones morales en la historia europea moderna: la moral de los vínculos comunales, la moral individualista y la moral colectivista[28]. La primera corresponde más o menos a la Edad Media, la segunda a la Moderna en sentido estricto y la tercera a la Contemporánea. Pues bien, la Sociedad es el artefacto correspondiente a la tradición moral individualista y a la colectivista le corresponde el Estado-Nación, con el tiempo el Estado-Sociedad. Las tres tradiciones coexisten, pero siempre predomina una de ellas. Con el Estado y la Sociedad desaparece, pues, el pueblo propiamente dicho como sujeto colectivo.

Ahora bien, el mito determinante es el Estado. De acuerdo con su decisionismo, Hobbes no busca compromisos sino soluciones al estado de naturaleza, una situación en la que no existían vínculos comunales. Para él, el compromiso —el pacto en

términos medievales— no es, y tampoco para los puritanos, el fin de la actividad política como mostró Jouvenel, sino un medio para salir de una forma de vida precaria mediante la institución de un poder fuerte. La única solución es el salto a la Sociedad mediante el contrato (*pactum societatis*) como una decisión global, legitimada inicialmente por el consentimiento de todos y luego por la relativa bondad de la existencia en la Sociedad bajo el Estado, en lugar de la existencia siempre amenazada en el estado de naturaleza. Esto es lo que legitima al poder. Maquiavelo ya había sugerido fijándose en lo que pasaba en las *signorie* italianas, que el poder justifica al poder.

Igual que históricamente no existe el estado de naturaleza, sino que es un mito, el modelo-mito hobbesiano permite sugerir el otro modelo-mito correlativo, contrapunto al de la Sociedad: el mito del Estado. Pues, mediante el segundo pacto imaginario de sumisión (*pactum subjectionis*), que perfecciona el primero al asegurarlo, «el hombre débil se crea un representante fuerte»[29]: *Leviathan* como el espíritu de la justicia unida al poder resultante de la síntesis de todos los contratantes. No es todavía el universalista *Grandtre* de Comte, sino el cuerpo particularista de un mítico «Hombre Magno» —una reminiscencia del *Macroanthropos* platónico— como una suerte de todopoderoso hombre nuevo artificial. Gracias a este nuevo hombre es posible establecer una situación de paz y conservar ese estado pacífico impidiendo el regreso al estado de naturaleza. Paz en el seno de cada Estado particular o *Macroanthropos*, que Kant, más internacionalista que Hobbes, pensará que puede ser perpetua entre los Estados de Derecho. Estado de paz que es una *Common-wealth*, la «riqueza común» concreta —el dinero es la sangre de *Leviatán* (XXIV)—,

no ciertamente el *bonum commune*, un concepto ético universal, cuya paz se garantiza monopolizando la violencia y la coacción. El poder político garantiza la vida social con su capacidad de coacción y de impartir justicia. Debido al deseo de poder, Hobbes creía imposible equilibrar la libertad natural y la justicia como en la tradición anterior, importándole empero más la última, garantizada por el poder estatal.

La coacción es así el supuesto del proceso de socialización permanente para el que el siglo XVIII, un siglo en el que prosperó la mentalidad estatista, inventará la palabra civilización, dirigida por el Estado. Dos pensadores ilustrados tan distintos como Burke y Hegel verán en el organismo estatal un instrumento civilizador. En fin, el mito del contrato explica la existencia de los dos nuevos mitos modernos, el de la Sociedad como el conjunto de los individuos que sustituye a la realidad del pueblo como el conjunto de las familias, y el del Estado, bajo el cual los mismos individuos se sienten seguros y, en este sentido, libres aunque sin libertad política. La libertad como seguridad, el mito del actual Estado de Bienestar. Únicamente hay individuos seguros y, dentro de esta seguridad, independientes. Paradójicamente, de una visión de orientación materialista emergerá el Yo, tan caro al humanismo; pues, al ser el único punto seguro, se hace de él el eje del espíritu[30], convirtiéndose el Otro en un problema.

En esos mitos jurídicos, la razón —que calcula en función de los intereses— sustituye a la imaginación, que es ilimitada. *Reasoning is reckoning*. Razonar es calcular. «Razonar no es más que contar, sumar o restar». La razón, no como *iudex,* juez, puesto que está tan corrompida como la naturaleza humana de la que forma parte, sino como instrumento del consentimiento indivi-

dual transformado en colectivo. La razón como instrumento. La razón instrumental.

Descartes daba por supuesta la razón como una cualidad innata, originaria. Para Hobbes, emerge en su nuevo sentido de capacidad de calcular, con el consentimiento movido por el instinto de conservación. Es como si el consentimiento colectivo, sustituyese a la Palabra creadora de Dios.

El siglo XVIII verá en el consentimiento la manera en que el sentimiento particular al obligarse, se religa: la religión del sentimiento, en la que lo religante es el sentimiento. El primer fruto del consentimiento es la socialización al convertirse el instinto primario de conservación en egoísmo. La razón aparece como una adaptación al medio, como una capacidad de calcular cómo satisfacer la principal motivación egoísta: la conservación de la vida. Y la razón, como capacidad de calcular cómo adaptarse, inventa un artefacto: el contrato; y con él, la sociedad, el derecho y el Estado Político como un Estado Objetivo, neutral, para arbitrar los conflictos impartiendo justicia.

### *10. La libertad como independencia*

¿No había dicho Aristóteles que la libertad consistía en la facultad de moverse a voluntad, *o' ti an bouletai tis poieín*? Mas en la Pólis antigua existía la participación política, pues los griegos no distinguían el Estado de la Sociedad. Hobbes reserva la libertad antigua, la libertad de movimiento, para la Sociedad, el *pendant* del Estado, excluyéndola de este último.

Al hablar de la libertad de los súbditos en el capítulo XXI de *Leviatán* escribe Hobbes: «*libertad*, o *independencia*, significa (ha-

blando con propiedad) la ausencia de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento)… Y con arreglo a este sentido adecuado y generalmente reconocido de la palabra, un *hombre libre* es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer, no se ve estorbado en realizar su voluntad».

Hobbes no duda que Dios creó al hombre. Todo su pensamiento descansa en la idea de la omnipotencia de Dios en el Antiguo Testamento. El estado de naturaleza en el que el hombre tiene que sobrevivir con sus solas fuerzas, ¿no es la situación del hombre tras la caída bíblica? De ser inmortal pasó a ser mortal. El pecado original sería la causa del estado de naturaleza, un estado de pecado «estructural» en que el hombre vive inmerso. La *natura corrupta* luterana. Es, pues, existencialmente, una *situación* sin libertad, salvo en aquel sentido puramente negativo de los deseos sin cortapisas. El hombre, preso de su circunstancia, no es un ser libre, pues ahí la libertad no es *natura*, como pensaban los medievales equiparándola a derecho. Es sólo un ser aislado, independiente, consciente de que —a diferencia de los demás seres— la muerte significa el fin de su existencia —más importante para él que su esencia—, pues en tanto cuerpo, no hay un más allá. Esta consciencia es el resorte que empuja al hombre a adaptarse al medio mediante el consentimiento para vivir más tiempo, y, sin liberarse propiamente de su circunstancia, salvarse, sin embargo, en este mundo.

El movimiento hacia la libertad no es así más que liberación de la situación del estado de naturaleza, en el que todos tienen poder, capacidad o fuerza sin cortapisas para destruirse. Pues, el hombre sólo dispone de la capacidad o poder de su propia naturaleza para conseguir prolongar su vida lo más posible. *Freedom is*

*Power*, decía Hobbes. La libertad política, libertad colectiva, es imposible en el estado de naturaleza en el que todos están en guerra contra todos. Paradójicamente, por la entrega del equivalente a la libertad política en el estado de naturaleza, será posible que el Estado politice toda la existencia neutralizándola mediante «cadenas artificiales», las «llamadas *leyes civiles*» (cap. xxi). Pues, «la libertad de la república es idéntica a la que tendría todo hombre si no existieran en absoluto leyes civiles o república» (xxi), es decir, si el estado de naturaleza fuese pacífico. Pero tratándose de un individualismo tan radical, la libertad no es sino la independencia de coacción exterior, como dirá luego Espinosa (1632-1677), también contractualista, reduciendo la libertad a la libertad de pensamiento, en rigor, al *amor intellectualis Dei*, al amor intelectual a Dios.

Se cree saber que Hobbes meditó profundamente el *Libro de Job*. La idea de la muerte —y la meditación de este libro— es el origen del contrato, de la civilización y de la soberanía del consentimiento. Su solución consistía en concentrar el poder en un punto y con unas condiciones en las que tendría que ser beneficioso sin ser limitado, puesto que destruido el viejo orden medieval, ya no se reconocía —empezando por el protestante Hobbes— la *auctoritas* de la Iglesia que limitaba el poder temporal. Bajo esas condiciones, el hombre sería independiente, con la independencia propia de un cuerpo respecto a los demás cuerpos, en tanto cada cuerpo es éste y no otro. Pero el hombre independiente de acuerdo con las leyes, no es el hombre natural. Es un hombre meramente exterior. Y el conjunto de hombres independientes que Hobbes llama Sociedad es también una masa. El

contractualismo prepara la sociedad de masas formada por hombres sin libertad pero independientes.

### *11. Del hombre natural al hombre artificial*

Una de las fuentes de Hobbes era san Agustín. San Agustín oponía la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo. Y cabría decir que el constructivismo hobbesiano se inspira en el arquetipo de la Ciudad de Dios como contrapunto del estado de naturaleza, la Ciudad del Diablo, para construir otra, por decirlo así intermedia, Leviatán, habitable por el hombre, un Estado de Paz. Hobbes alimenta como complemento de la perfectiblidad del hombre, la idea contemporánea de la Ciudad Perfecta, la Ciudad del Hombre estudiada por Manent. Dentro de ella el hombre es libre al sentirse seguro. Para san Agustín, la naturaleza humana tiene dos caras: una es la del hombre como hombre interior, dotado de libertad interior; otra la del hombre como hombre exterior, dotado de libertad exterior. Platonizando, el hombre interior es el verdadero hombre, imagen de Dios, con quien se relaciona; el exterior, guiado por los apetitos, deseos y pasiones es accesorio: es el que se relaciona con los demás hombres. Dada la pecaminosa condición humana, la soberbia puede llevar a que prevalezca este hombre, el hombre exterior, sobre el primero. Y esto es lo que postula Hobbes, mutilando la naturaleza humana a fin de poder sobrevivir.

La reducción por Hobbes del ser del hombre a su cuerpo, un ente móvil como el de la física, es el punto de partida de la construcción de su hombre-Leviatán. Esto afecta gravemente al Derecho Natural sobre el que gravitaba la vieja tradición política,

ya que el hombre exterior se rige exclusivamente, según Hobbes, por el derecho positivo, las leyes civiles de Leviatán como vicario de Dios. El hombre común está destinado a ser un hombre artificial, o por lo menos moldeable, al estar regido exclusivamente por las leyes del soberano.

San Agustín había definido el Derecho Natural como *ratio vel voluntas Deus in corde conscripta*. En la religión bíblica (y probablemente en las demás), el corazón es el órgano del saber, de la verdad. Mientras Descartes distinguió entre la *res pensante* y la *res extensa*, Hobbes, desentendiéndose de la iluminación del alma para construir su nueva ciencia de la política, se quedó con la *res extensa*, el cuerpo, cuya razón es el órgano del conocimiento, de la certeza. Tras esta reducción del saber al conocimiento y de la verdad a la certeza, el problema consistía en explicar por qué este cuerpo es semoviente. El cuerpo tiene apetitos, fundamentalmente el deseo y la aversión; son ellos los que mueven las pasiones que impulsan a la voluntad, sobre todo la voluntad de poder.

Del alma quedó en el cuerpo el aspecto mental, la mente, a la que Hobbes atribuye la razón, la capacidad de conocer, que es movida por la voluntad de salvarse, el instinto de conservación. Descartes todavía intentaba equilibrar la *ratio* y la *voluntas,* más bien como san Agustín que como santo Tomás; Hobbes antepuso decididamente la *voluntas* cambiando los términos de lugar: *voluntas vel ratio*, en lugar de *ratio vel voluntas*. La razón individual, la mente, es esclava de las pasiones, dirá Hume en el siglo siguiente. Pero la salvación es un anhelo del hombre interior, y el cuerpo, que tiene corazón, lo conserva como instinto de conservación, semejante al *impetus* de los cuerpos según Galileo. El ímpetu es lo que mueve al hombre en el estado de naturaleza. Y co-

mo la razón, la *ratio* de los individuos, su mente, es lo único que puede salvarlo, Hobbes la potenció con su puesta en común mediante el consentimiento. El resultado fue el Leviatán, la Ciudad del Hombre, el Hombre Magno racional, un ente de razón bajo cuya protección todos estarían a salvo.

Leviatán, resultado del *pactum subjectonis,* concentra el resto de razón de todos los pactantes inscrito en sus mentes. Así adquiere su alma el Hombre Magno. Esa alma hace las veces de su hombre interior como un compuesto de las almas racionales individuales. Hobbes la llamó *soberanía*. La soberanía es lo que une el hombre interior y el exterior del Hombre Magno al ser como «un alma artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero». En tanto suma por composición de las almas individuales, representa la razón común, la *ratio status*.

Lo que mueve a la soberanía al servicio de la *ratio status* es, como en los individuos, la voluntad de conservarse. La soberanía es el principio por el que actúa Leviatán, cuya naturaleza, lo que constituye su ser, en tanto agregado de la razón de los individuos, es su neutralidad objetiva, racional, equitativa, que armoniza las voluntades individuales integrantes del cuerpo de Leviatán. Y Leviatán garantiza así la paz perpetua entre todos mediante reglas racionales, las leyes civiles, el derecho político trasunto del Derecho Natural, que sólo la *ratio status* (Hobbes no utiliza esta expresión) es capaz de reconocer. Pues sólo el soberano conoce los *arcana imperii*, el Derecho Natural.

Sus leyes son equitativas al ser racionales y expresar el Derecho Natural: son «una razón y una voluntad artificial» del cuerpo político, que las lleva inscritas en la soberanía igual que el corazón del hombre agustiniano. El Derecho Natural está inscrito en

el corazón-alma-soberanía del Hombre Magno, a *Mortall God* cuyas reglas son las leyes civiles, no en los hombres concretos como el antiguo Derecho Natural.

A partir de Hobbes empezó a abrirse paso la Legislación, expresión de la soberanía conforme a la *ratio status,* en sustitución del Derecho. Hobbes fundó el positivismo jurídico si bien hasta Rousseau no se considerará omnipotente la Ley.

### *12. La política artificial*

El soberano hobbesiano ya no es el *defensor pacis* del todavía medieval Marsilio de Padua, sino el *creator pacis*: la política cratológica es política constructivista. Siguiendo la tendencia calvinista, construye un Estado de Paz mediante la ley.

La fantástica construcción hobbesiana, que quizá no fue más que un irónico mito humanista, descansa como en un solar en el imaginario entrópico estado de naturaleza. Si Hobbes no destruye la idea de una naturaleza humana, *sugiere* la posibilidad de perfeccionarla artificialmente, o incluso de reconstruirla o construirla. En realidad, dio ejemplo el propio Hobbes. Pues si mediante los pactos, el hombre aislado, solitario, incomunicado, en fin, insociable, se socializa y politiza volviéndose capaz de superar la mera coexistencia conflictiva y de convivir, esto implica una transformación sustancial: el ser humano se vuelve confiado y confiable, si bien la confianza (del latín *fiducia*) es posible gracias a la capacidad de coacción de Leviatán y su voluntad de impartir justicia. Hasta se hace moral, aunque el contenido de esta moral no sea el tradicional, sino lo adecuado o correcto conforme a las leyes civiles. En tanto cuerpo, el contenido de su con-

ciencia no es el bien y el mal, sino la seguridad, pues todo deriva del *deber* supremo de no morir. El instinto de vivir convertido en fuente del deber, o sea, de la moral, una moral utilitaria para la que la vida, más que un dato, es el bien supremo, pero como un bien útil para cada individuo. La moral no es la del bien sino la del bienestar. Una moral individualista, como la describe Oakeshott.

La independencia del hombre en el estado de naturaleza es la libertad en el estado de sociedad. La vida social le hace sentirse libre, pero sólo es libre *de* ser muerto o dañado por otros en la medida en que, en ese estado de confianza o de sociedad, está latente la amenaza del castigo si se conculca el derecho. Como decía Hobbes en la Introducción citada, «la *recompensa* y el *castigo* (por los que atados al lugar de la soberanía cada articulación y cada miembro es movido a realizar su deber) son los *nervios*, que hacen lo mismo [en *Leviatán*] que en el cuerpo natural». La seguridad que se disfruta en el seno de Leviatán es lo que hace que las libertades civiles o sociales —libertades exteriores— le parezcan al hombre individual libertades *para*, libertades políticas, aunque sólo sean un sucedáneo. En puridad, al depender de la libertad-poder de Leviatán, las libertades no son sino meros derechos que reconoce u otorga Leviatán.

La libertad política, que es colectiva, desaparece. En rigor, en el *pactum subjectionis* ni siquiera se entrega la libertad política propiamente dicha, sino que se crea la libertad-poder (el *Freedom is Power*) de Leviatán frente a todos los individuos. Siempre la política como cratología. En Hobbes, aparte de la libertad exterior en la sociedad, sólo queda el juicio privado como «una reducción secularizada de la conciencia calvinista» (Walzer).

La construcción hobbesiana parece destinada a justificar el monopolio estatal de la libertad política (o su anulación). Lo que el Estado garantiza a cambio es la independencia del hombre individual en la sociedad mediante los derechos que reconoce o concede, de los que excluye la libertad política, dimensión fundamental de la libertad natural. Esa independencia será el fruto de las libertades-derechos sociales, que sí garantiza Leviatán, y de las personales, derechos que *tolera* si no tienen consecuencias públicas. *«Corpus*, subraya Agamben, *es un ser bifronte portador tanto de la sujeción al poder soberano como de las libertades individuales»*[31].

La política deviene, pues, una política artificial por emanar de un ser artificial y ser una política sin libertad política. Al contrario que la política natural de la tradición política anterior a Leviatán, la nueva política apunta intensamente a gobernar a los hombres. Decía Foucault: «a partir del siglo XV y desde antes de la Reforma, se puede decir que ha habido una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres»[32]. Esto se refleja en la artificiosa política de Hobbes, hecha por y para el poder. El Estado Despótico Ilustrado empezará luego a ocuparse sistemáticamente de los hombres con el fin de hacerles felices (y al mismo tiempo aumentar su poder). El Estado Moderno, el de la revolución francesa, acentuará su carácter doméstico.

En lo que respeta a la conciencia, que es siempre, ontológicamente, conciencia del Bien, el hombre en la situación del estado de naturaleza no tenía conciencia del Bien sino sólo consciencia del mal; en el estado social hobbesiano la conciencia y la consciencia son idénticas en todos los individuos como si no fuesen cualitativamente diferentes. Lo único que importa es la seguridad del hombre exterior, del cuerpo.

Otra cuestión es que, si la conciencia surge tras el pacto como consciencia del *deber* de no morir por instinto de conservación, este último, convertido en egoísmo, deviene la fuente de sus responsabilidades y deberes. Del deber de conservarse mediante la consciencia que se tiene de la fuerza o poder en la sociedad, la futura libertad burguesa. Al hombre socializado hobbesiano se le puede aplicar lo que dice Manent: su consciencia y conciencia igualitarias, que incluyen el deber de conservarse, serán «el componente central de la conciencia de sí mismo del hombre democrático». La democracia como un resultado de la socialización forzosa, no como fruto de la libertad política. Esto es así en la democracia del tipo estatista, igualitaria, la democracia que nace del orden estatal que monopoliza la libertad política. Es decir, la democracia según la tradición de la voluntad y el artificio. En esta forma del estado democrático de la sociedad, ¿no es el hombre sin libertad política o cuya mutilada libertad natural se reduce a los derechos que le reconoce Leviatán un hombre artificial, un hombre nuevo?

### *13. El nuevo humanismo*

Aunque Hobbes no se lo propusiera, ¿no estaba sugiriendo el *hombre* de la Ciudad del Hombre esbozada como Leviatán, un hombre con derechos pero sin libertades reales, pues en ella la igualdad es sinónima de la libertad? Lo humano, la *humanitas* de su naturaleza, ¿no es una autocreación? ¿No es el contrato hobbesiano lo que inspira a la modernidad la idea de que el hombre puede no sólo mejorar sino renovarse con sus solas fuerzas? Entre las secularizaciones —o politizaciones— imputables a Hob-

bes, ¿no habrá sido a la larga la más importante la de secularizar —politizar— sin quererlo el hombre nuevo paulino cambiando la imagen de la naturaleza humana? Su *motto*, dice Herfried Munkler, es la fórmula *auctoritas non veritas facit legem*. Según Böckenförde, este famoso dictum hobbesiano tiene el mismo sentido que la no menos famosa frase del *De iure belli* (I,13) de Alberigo Gentili en 1613 *silete theologi in munere alieno*, callaos teólogos en los asuntos ajenos, los asuntos civiles. También podría haber citado Böckenförde el *etiamsi daremus non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana* (como si Dios no existiese o no se preocupase de los asuntos humanos) de Hugo Grocio en los Prolegomena de su *De iure belli ca pacis* de 1625[33]. Con independencia de sus fines y su circunstancia concreta, las tres máximas de estos tres humanistas reflejan el espíritu de la secularización, o de la mundaneidad como prefiere decir Hans Blumenberg o de la temporalidad, como dice Reinhardt Koselleck.

Hobbes hace dos cosas: introduce la confusión entre autoridad (*auctoritas*) y poder (*potestas*), y en los asuntos humanos la verdad ya no corresponde a la realidad en cuanto conocida, sino que el poder construye la realidad con sus palabras; *veritas in dicto, non in re consistit*, la verdad consiste en lo que se dice, no en la cosa, es otro famoso *dictum* del nominalista Hobbes. Y la verdad de esta realidad imaginaria, ¿no es una verdad ideológica? Picavet incluyó a Hobbes en el catálogo de los ideólogos. La ideologías y las bioideologías que se proponen construir la sociedad a su imagen, se especializarán después en la reconstrucción del lenguaje utilizando las palabras según su idea de la nueva sociedad lo que dificulta y llega a hacer imposible la comunicación existencial[34]. En

fin, ¿no es la ideología un producto del utopismo implícito en el humanismo que pretende ser más que *paideia*?

El humanista Hobbes, impregnado del *pathos* pesimista de la época, se ciñó a la Naturaleza. Pero la Naturaleza de la ciencia no es la Naturaleza como *Physis*, la Tierra y todo aquello que se refiere a la Tierra. Es, por decirlo así, una Naturaleza inventada, artificial. Hobbes da la impresión que, al separar radicalmente el cuerpo del alma para fundar su nueva ciencia de la política, aceptaba la existencia de una naturaleza humana originaria más biológica que propiamente humana, es decir, arraigada en la Tierra. Sometida en gran medida a las leyes de la Tierra, pero capaz de trascenderla.

Para tener un punto de partida seguro, indubitable, partió Hobbes de la naturaleza biológica del cuerpo individual, del cuerpo como *zoé*, considerando moldeable lo estrictamente humano, que presupone la vida como *bios,* mediante las adecuadas manipulaciones racionales, científicas, en su caso, legales. Planteó así un gravísimo problema a la teología, que ocupaba todavía el primer lugar en el rango de los saberes sustituyéndola por el legalismo

como el calvinismo y abriendo paso de esta manera al mito del hombre nuevo, la creencia en que mediante la legislación se puede hacer lo que se quiera.

Efectivamente, Hobbes dislocó la tradición teológica. Los teólogos ingleses reformistas, al afrontar la concepción negativa de Hobbes de la naturaleza humana, biológica en su origen y transformada en moral, concluyeron que si la naturaleza fuese buena, serían innecesarias la revelación y la gracia. El moralista Shaftesbury, muy influyente luego en Rousseau, suscitó las sos-

pechas de los teólogos precisamente porque pensaba al revés: si la naturaleza humana estuviese completamente corrupta, aquéllas serían innecesarias. En adelante, a medida que se desarrollan las posibilidades del voluntarismo racionalista hobbesiano será fundamental aclarar la índole de la naturaleza humana, en cuya evidencia descansaba toda la tradición. La teología cristiana, que descansa en el *logos* juánico, destruía los mitos. Eliminada o arrinconada la teología, el mundo empezó a llenarse de nuevos mitos. De momento, mitos sobre un nuevo origen.

### *14. El destino del hobbesianismo*

Los grandes mitos hobbesianos del estado de naturaleza, el contrato, la Sociedad y el Estado, han abierto el camino a la religión secular, a las dudas sobre la realidad de la naturaleza humana y al mito del hombre nuevo. Lo curioso es que la teoría del Estado de Hobbes, por la que es más conocido, ha marcado profundamente la evolución del Continente pero no la de su nación. En cambio, lo que sí ha arraigado profundamente en Inglaterra es la religión secular. Ésta es hoy allí la religión dominante, condicionando a las diversas Iglesias cristianas que subsisten en aquel país, seguramente mucho más que en cualquier otro.

En fin, a la larga, bajo el influjo del artificialismo de los mitos hobbesianos —a los que luego se añadieron otros más futuristas— se cuestionará decididamente la existencia y la consistencia de la naturaleza humana. Schelling, tal vez dándose cuenta del problema, intentó resucitar el viejo sentido del mito volviendo como buen romántico al viejo concepto de la Naturaleza como *Physis*: «la vida es el hálito universal de la Naturaleza». Sólo consi-

guió divinizarla artificiosamente y rehabilitar el naturalista *logos* heracliteano[35]. Schelling llega a identificar, a lo Espinosa, la Naturaleza con Dios, aunque también Bacon, uno de los mentores de Hobbes, había dicho ocasionalmente lo mismo. La política, contando con que la naturaleza humana no es estable, le asestará el golpe de gracia a la unidad permanente de lo natural y lo humano.

El resumen de la situación es el mito del hombre nuevo, que nada tiene que ver con el paulino, aunque formalmente se relacione con él en el substrato de las ideas creencia. Su fruto tardío —en absoluto imputable a Hobbes, quien buscaba a su manera un equilibrio entre la libertad y la autoridad[36]— es el totalitarismo del siglo XX, que inspirado lejanamente por su humanismo pesimista, pretende crear una sociedad de hombres nuevos e instaurar su visión del sentido del mundo y de la historia[37], disolviendo lo humano. Rousseau, adversario de Hobbes, dará el paso siguiente al querer moralizar a Leviatán.

# 2

## CAPÍTULO SEGUNDO

EL ESTADO MORAL DE ROUSSEAU

### *1. Hacia la religión secular*

Las fuentes y las causas del acontecer histórico son infinitas. Jamás se podrán conocer todas y captar plenamente su sentido. Pero sin Rousseau (1712-1778) resulta difícil entender lo acontecido desde la revolución francesa. Mucha gente sigue haciendo suyas *á la lettre* sus quejas, frustraciones y tonterías, siendo un buen ejemplo de esto último el primitivismo. Algunas de sus falacias son dogmas, por ejemplo, la voluntad general y la soberanía popular. Sus ideas se descubren por todas partes, por ejemplo en la pedagogía. Y sus actitudes en la contracultura.

La sofística contemporánea es deudora hipotecaria de Rousseau. El sofista es un ocasionalista, y el *patios* romántico y el ocasionalismo eran dos características indelebles de su inestable personalidad. El sofista contemporáneo se apoya en el moralismo de Rousseau, que anticipó con su religión civil la religión secular, pues «jamás ha existido ni existirá un pueblo sin religión». La religión, al parecer un invento, como concepto, del piadoso humanista Marsilio Ficino (1433-1449), empezó a rivalizar en su ver-

sión secular con la fe cristiana y sacralizó la política. Rousseau podría ser considerado el fundador de esa religión, inconfundible con otros precursores, ciertamente abundantes. Esta religiosidad es el camino para que el hombre nuevo de origen religioso se transforme en un mito impulsor de todo el pensamiento

Aquí se destaca un tanto unilateralmente —es decir, sin examinar las ambigüedades de Rousseau— lo concerniente a su concepción moral del Estado, que implica la sustitución de la religión tradicional por la moral, haciendo de esta última una religión secular. Si bien desde el punto de vista de la historia del pensamiento habría que tener en cuenta las contradicciones de Rousseau, lo que ha prevalecido en la perspectiva de la historia de las ideas es esa visión moralista y secularista (en el sentido de Gogarten) de lo Político y la Política, que es en gran parte todavía la actual. Rousseau, decía lord Acton, «es el autor de la teoría política más fuerte que ha aparecido entre los hombres».

### *2. La «modernización» del Estado*

El Estado era Leviatán desde Hobbes. Rousseau, enemigo del Estado-Leviatán, se propuso reformarlo moralizándolo. Y la concepción de Rousseau caracterizó al Estado que salió de la revolución francesa, que hizo girar radicalmente la historia del Estado y de Europa. En este momento apareció el auténtico Estado Moderno[1] como protagonista indiscutible de la historia europea. Una intensa «modernización» del Estado Leviatán, que precedió a la de la Sociedad. Y en ambos aspectos han sido decisivas las ideas de Rousseau, paradójicamente un reaccionario. La revolución las hizo suyas en su segunda fase si se divide cualitativamen-

te en dos, siguiendo a Guglielmo Ferrero en *Les deux révolutions françaises*.

La fase que comenzó con la instauración de la Convención el 20 de septiembre de 1792 dio al suceso revolucionario el rango de acontecimiento universal, la Gran Revolución. Lorenz von Stein decía que con ella se habían terminado las revoluciones políticas y se había entrado en la era de las revoluciones sociales. Pero más que política y social fue una revolución histórica, si se puede decir así. Comenzó con la proscripción de los moderados o girondinos y la abolición de la monarquía; los momentos culminantes que le imprimieron carácter y determinaron su signo fueron la ejecución del monarca el 21 de enero de 1793 y la implantación del Terror en nombre de la virtud. En ese momento, los «teóricos furiosos» de Burke, los jacobinos, sustituyeron a Montesquieu —un jurista cuyo pensamiento había predominado en la primera fase— por Rousseau, un moralista[2].

La revolución rompió simbólicamente con el pasado de Francia y de Europa proclamando el año de la revolución como el año cero de la historia universal y creando un nuevo calendario. Comenzó la Gran Revolución y con ella el movimiento simplificador. Es un dato interesante al respecto la preocupación revolucionaria por simplificar la vestimenta. En nombre de la justicia, la pasión del resentimiento hizo del odio una categoría política, enfrentada a la tradición, al Derecho y al viejo orden europeo. Aparecieron el crimen y el terrorismo como métodos políticos. En el siglo XX empezaron a ser normales y, en el XXI, bastantes gobiernos consideran al terrorismo un *iustus hostis*.

### *3. El contractualismo de Rousseau*

Rousseau no elaboró explícitamente como Hobbes una teoría del Estado. A partir de Pufendorf (1632-1694), todo el mundo habló del contrato y su teoría del Estado podría haber sido el *Contrato Social*, escrito expresamente, como ha demostrado Dérathé, para refutar a Pufendorf. Lo pergeñó dos veces pero no lo concluyó. Según él, le faltaron las fuerzas y acabó publicando el segundo manuscrito inacabado. W. Kersting afirma con razón que «el *Contrato Social* no ofrece ninguna filosofía política constructiva que se adecue al horizonte del futuro de la dinámica evolutiva de los modernos». Y, efectivamente, no es la construcción el sentido de la filosofía política de Rousseau, sino la crítica de un premoderno contra lo moderno, que resulta ser, sin embargo, una obra muy moderna[3]. No obstante, no resulta difícil reconstruir en lo esencial su visión del Estado a partir de sus escritos, si se sigue el consejo de Bertrand de Jouvenel de hacerlo desde el punto vista moral.

Decía Jacobo Burckhardt que «la hipótesis contractual para explicar la fundación del Estado es absurda, y Rousseau sólo acude a ella cómo recurso hipotético ideal, pues no se propone demostrar como surgió el Estado, sino como debiera, a su juicio, surgir»[4]. Y esto es, justamente, lo innovador y el problema. El contrato de Hobbes era jurídico, limitado. El de Rousseau, influido por el espinosismo, es un contrato moral, absolutista. Podría haberse titulado *El contrato moral*; de hecho dio esta connotación posterior a la palabra social, que puso en circulación. La teoría de Hobbes era puramente política: deducía lo público de lo privado, mas, ateniéndose al concreto *êthos* prepolítico de las

sociedades, distinguía la Moral del Derecho y concebía el Estado como una suerte de Estado de Derecho. La teoría de Rousseau somete lo privado a lo público, la moral dicta la política, y la Legislación, la ley nutrida de moralidad, sustituye al Derecho para configurar un nuevo *êthos* que desconfía del Derecho. El *Contrato Social*, la obra fundamental de Rousseau, puede ser un libro esencialmente crítico. Lo importante en la historia de las ideas es cómo se entendió.

La relación de la Justicia —una idea moral— con la rectitud propia del Derecho —lo recto conforme al *êthos* del espacio prepolítico, lo social— ha sido siempre problemática. Rousseau hizo una versión muy curiosa de la vieja doctrina del imperio de la ley, destinada a tener grandes consecuencias, al entender la ley no como una forma del Derecho sino como un instrumento para la positivación de la Justicia. Resolvió la relación entre la Justicia y el Derecho haciendo prevalecer absolutamente la Justicia, una virtud moral, sobre la rectitud natural del Derecho: *fiat iustitia et pereat mundus*. El terror revolucionario y la política moral del Estado moralizado y moralizante. En términos filosóficos, el Estado como un ente moral; en términos jurídicos, como una persona moral; en términos políticos, como el Estado Moral; en términos estéticos, la sensibilidad al servicio de la moral; etc. En otras palabras, la teoría «metafísica» del Estado que se suele atribuir indebidamente a Hegel.

### *4. La rectificación de Leviatán*

Es posible que el Estado sea de suyo una copia falsa del Cuerpo de Cristo, según sugiere Cavanaugh y afirman algunos auto-

res. Lo cierto es que el Estado Moderno constituye fundamentalmente el resultado de la doctrina de Rousseau. Rousseau sustituyó la religión por la moral e hizo que Leviatán, el Estado —unido a la Nación formando con ella un cuerpo político que pasó a ocupar el lugar del Monarca— dejase de ser un artificio y se le considerase una cosa natural: «el cuerpo político es también un ser moral dotado de voluntad», escribió el pensador suizo en el famoso artículo sobre la *Economía política* (8)[5].

Rousseau rectificó, transformó y sustituyó a Leviatán —un Estado Político Objetivo separado de su sociedad— por el Estado Moral que funde en un solo cuerpo el Estado y la Sociedad: sin modificar sustancialmente el cuerpo de Leviatán —lo hará la revolución—, sustituyó su espíritu. Ante la ebriedad moralizante a la que llevaba los excesos de la revolución, Kant —a pesar de su simpatía inquebrantable por ella, y de antiguo por Rousseau, quien «le había traído a lo que es recto»—, recordó en *La paz perpetua* (1795): «La política dice: 'Sed astutos como serpientes'. La moral añade (como condición limitativa): 'y cándidos como palomas'». Mas, a la larga, se impuso la concepción moral incondicionada del Estado, que no dejó de encontrar un apoyo en el propio Kant. Se inició la marcha hacia el Estado Totalitario en sustitución del Estado Leviatán. Decía Jouvenel: «el hombre del totalitarismo sitúa el centro de sus afectos fuera de sí, en el centro de gravedad del cuerpo social. ¿Pero quién recomienda semejante desplazamiento? El autor del *Contrato Social*, no el de *Leviatán*. El hombre de Hobbes no entiende el consagrarse a Leviatán, sino el salvarse de los peligros que supone para él el desarrollo desenfrenado de las demás personalidades, análogo a su propio

desarrollo»[6]. El tipo de hombre del Estado Moral es el propio Rousseau, que quería disolver en él sus problemas personales.

### *5. Los problemas de Rousseau*

Personaje inquieto, en perpetua contradicción consigo mismo como hombre y como pensador, siempre se han dicho y se dirán muchas cosas distintas cuando no contradictorias de Juan Jacobo Rousseau (1712-1778). «Nunca se acaba con Rousseau», comenta Julliard. Resentido y filántropo, decía Max Scheler, su carácter era inestable, entre neurótico y amoral. Estaba obsesionado con sus íntimas cuitas religiosas, singularmente con el pecado original, que en el protestantismo, especialmente el calvinista, comportaba un gran problema.

Rousseau había aprendido en el *Catecismo* calvinista en que se educó en su Ginebra natal, que el hombre fue creado inocente; mas, por la falta de Adán y Eva, todos sus descendientes nacen en pecado e inclinados al mal. No duda que Dios es bueno, pero hay que contar con *«l'embarras de l'origine du mal»*. Inquieto, se acongoja y, para liberarse, transfiere a la sociedad sus personales sentimientos de culpa. Irritado consigo mismo, exhibe impúdicamente su subjetividad en las *Confesiones*, en las que se reconoce como un ser egoísta: «Soy diferente a todos los demás hombres que he visto. Quizá no soy mejor, pero al menos doy diferente». Inventor de la piedad contemporánea, se conduce con el mayor descaro y frivolidad. Todo es paradójico en su vida y en su obra.

Sin embargo, las paradojas de Rousseau —y sus tonterías, decía despiadadamente Ortega— han influido profundamente el pensamiento posterior. Basta recordar la deuda que tienen con él

Kant y sus sucesores inmediatos, sin contar los pensadores propiamente políticos y sociales y la historia de la moral contemporánea, en la que está siempre presente. Comte, el pensador más influyente, y uno de los más importantes si no el que más, de los siglos XIX y XX, se consideraba personalmente su adversario. Pero ni la obra ni la influencia de Comte se entienden sin Rousseau, un personaje de la Ilustración en la que se sentía fuera de lugar. La inteligencia de Comte, decía de Lubac, «era el instrumento de la voluntad de una época». El espíritu de la época romántica del que es deudor Comte, es en gran parte el espíritu de Rousseau.

### *6. Rousseau, pensador de encrucijada*

La revolución, para legitimarse, presumió de prosapia presentándose como heredera de la Ilustración; tópico que ha hecho fortuna aunque empieza a estar en revisión. Sin embargo, lo que tomó de la Ilustración es sobre todo Rousseau o interpretado a la luz de Rousseau. Ciertamente, Rousseau pertenece cronológicamente a la Ilustración; pero enfrentado a ella, su papel como ilustrado es el de un *outsider*. Entre los ilustrados, para Diderot era un delincuente y Voltaire le excluía expresamente de la tolerancia que predicaba siguiendo a Locke. Históricamente es un pensador de encrucijada entre la Ilustración y el Romanticismo, entre la época que culmina y madura en el siglo XVIII y la contemporánea. Su pensamiento oscila entre el ser y el deber ser, entre la realidad y el ensueño, la veracidad y la utopía; afirma con frecuencia una cosa para sostener en otro lugar la contraria. Rousseau inventó la «autenticidad». En suma, su temperamento,

el *pathos* romántico y el ocasionalismo hacen de él un personaje arbitrario. El Romanticismo le hizo famoso. El diluvio romántico, que sigue vertiendo mucha agua, difundió su pensamiento, y —en tanto su espíritu sigue determinando la vida de las sociedades occidentales— Rousseau es indispensable para entender el presente.

Su influencia en las ideas y la política contemporáneas es a la vez contradictoria e inmensa. A pesar de su inmoralismo, más bien amoralismo personal, era esencialmente un moralista. Por eso decía Bertrand de Jouvenel que «la política de Rousseau se comprende fácilmente a partir de su moral, sin que sea posible entenderla de otra manera»[7]. Atender a la moral es la mejor manera de dar unidad a su pensamiento. Lo confirma el propio Rousseau en su famosa carta al Arzobispo de París Christophe de Beaumont: «he escrito de diversos temas, pero siempre con los mismos principios: la misma moral, las mismas creencias, las mismas máximas y, si se quiere, las mismas opiniones». Como moralista es un moralista furioso; como creyente, se distancia de la religión concreta, el protestantismo calvinista de su juventud, postulando en cambio una suerte de cristianismo moral sin la fe religiosa; como hombre de letras, si sus opiniones son contradictorias en lo accidental, son las mismas en lo esencial. Apolítico, rechazó la política, pero potenció el poder absoluto suministrándole los medios de penetrar en las conciencias.

Religión y política forman una unidad dialéctica. Pero en Rousseau, la relación dialéctica se da entre la moral, que ocupa en su «sistema» el lugar de la fe religiosa, y la política. Rousseau fue decisivo para la irrupción de la «política moral». Por ejemplo, la política positiva de su enemigo Comte, destinada a predomi-

nar posteriormente, es un desarrollo de las ideas de Rousseau sobre la relación entre la moral y la política. Y lo mismo se puede decir del colectivismo y el socialismo, una de cuyas fuentes es Rousseau.

### *7. ¿Qué significa Rousseau?*

Fascinado por Hobbes aunque alguna vez le llama «sofista», influido por Espinosa que identificaba Dios y la Naturaleza —*Deus sive natura*—, por Pufendorf, por el ocasionalismo difundido por Malebranche, y por el pensamiento ilustrado con el que está en guerra, Rousseau era filosóficamente un racionalista que radicalizó el inmanentismo moderno hasta el punto de abrir el camino —que transitó Kant— al nihilismo. Sociológicamente, su pensamiento recoge los hallazgos del movimiento ilustrado al mismo tiempo que refleja sus contradicciones y, en cierto modo, su crisis, en buena parte provocada por él. En antropología, obsesionado con el hombre natural interpretado desde el punto de vista *emic* como dicen los antropólogos, es decir, desde sí mismo, es deudor del imaginario naturalismo *ethic* de los relatos sobre otras culturas y civilizaciones. Intelectualmente, es uno de los padres, seguramente el principal, del Romanticismo, en sentido parecido en que se dice que la Ilustración es hija de Locke, si bien su influjo personal ha sido comparativamente mucho mayor. Se leyó y se lee más a Rousseau que a Locke.

Rousseau postulaba una suerte de teocracia moral y al final resultó una ateocracia moralizante impulsora del laicismo más radical. La concepción de la moralidad pública con su imperio sobre la privada, que se opone a la «autenticidad», le debe casi to-

do. Con el romanticismo humanitarista del siglo xx, la moralidad pública empezó a ampliar su campo, fluyendo de ella el ideal de la «transparencia». Al darle un papel principal al sentimiento —estaba en boga la religión del sentimiento— potenciándolo como órgano de la fe frente a la razón —la fe es asentimiento a la verdad—, Rousseau es también el padre del sentimentalismo y el irracionalismo posterior y, a la vez, el gran pedagogo contemporáneo. No fue un gran pensador. Pero era un escritor formidable, y eso le ayudó a ser el preceptor de la sensibilidad contemporánea.

Rousseau es un simplificador. Todos los matices y contradicciones de su pensamiento se combinan y, en cierto modo, se simplifican en su doctrina moral. Sin ella resultan en cambio ininteligibles su pedagogía y su concepción de la política, íntimamente relacionadas. Esta última, la política, era, dentro de su apoliticismo, la de un reaccionario en el sentido más convencional del término: anhelaba la tranquilidad y el quietismo de una comunidad a medias campesina: «Ya no sabemos ser sencillos en nada, ni siquiera en lo que se refiere a los niños», escribe bucólicamente en *Emilio*. En el contexto general, Rousseau representa retrospectivamente los ideales de la vieja sociedad agraria[8] frente a la nueva sociedad urbana y comercial en auge.

Rousseau era un enemigo del progreso; sin embargo, es incontable lo que le adeuda incluso el progresismo al que se le puede aplicar lo de Disraeli de que el mito del progreso confunde el confort con la civilización. En toda su obra rechaza las innovaciones, especialmente las políticas, con argumentos, dice Jacques Julliard, que serán los de todos sus adversarios del siglo xix. Recuerda Julliard este párrafo de una carta de Rousseau: «En un Es-

tado donde el gobierno y las leyes ya están asentados, hay que evitar en lo posible innovar nada. Las ventajas de las nuevas leyes son casi

siempre menos seguras que los grandes peligros; la mayor parte de los abusos pierden su malignidad y no devienen más que usos. Las mejores leyes, al contrario, tienen casi siempre en su novedad no sé que violencia que las hace incómodas. Un nuevo yugo nunca es fácil de llevar»[9]. Paradójicamente, su ideal de la sociedad cerrada hizo de él un pensador revolucionario al exaltar al mismo tiempo el poder moralizador de la ley.

Siempre le acompañó la paradoja, aun contra su voluntad. La revolución francesa abandonó el ejemplo liberal de la norteamericana al adoptarle como mentor, haciendo de él su principal ideólogo. Y en el foso cavado por los jacobinos entre el pasado y el presente emergió el nihilismo, en cuya estela se impuso compensatoriamente el romanticismo de Rousseau. No obstante, si no hubiese muerto en 1778, el año anterior al desencadenamiento del acontecimiento revolucionario, se habría quedado aún más estupefacto que su antípoda Bentham ante los halagos que querían rendirle sus actores. Los siglos XIX y XX han leído profusamente a Rousseau a la luz de la revolución.

### *8. La antropología de Rousseau*

Toda concepción política descansa en un presupuesto antropológico y moral. Depende de la idea que se tenga de la naturaleza humana, precisamente porque la idea del hombre es necesariamente ambigua[10]. Y Rousseau, influido por la imagen del hombre natural de Hobbes en el imaginario estado de naturale-

za, invierte no obstante su carácter[11], adobándolo con el mito del buen salvaje como ejemplo palpable del hombre real originario. Detrás están el alma humana como una tabla rasa según Locke y el anhelo, que remonta a la Torre de Babel, de la Ciudad del Hombre como una Ciudad Perfecta.

Rousseau, para quien —a diferencia de Hobbes y Locke— el estado de naturaleza era la realidad originaria —seguramente el Paraíso perdido— en vez de un modelo explicativo, decretó que el ser humano es absolutamente bueno por naturaleza. El problema —a la verdad su problema— es que «todo es perfecto al salir de las manos del Hacedor de todas las cosas; [sin embargo] —suspira en la primera línea de *Emilio*— todo degenera entre las manos del hombre». Esto no deja de ser una contradicción fáctica, pero Rousseau oponía el individualismo cualitativo del humanismo al cuantitativo de la burguesía, que le hacía tener muy mala opinión de los hombres de su tiempo a pesar de que le soportaron pacientemente.

La razón, que dirige la vida en sociedad según los intereses, sobre todo los de la sociedad mercantil —«todo se adquiere con el dinero, menos costumbres y ciudadanos» (*Discurso sobre el origen de las artes y las ciencias*)—, ha hecho del hombre un ser hipócrita y egoísta, y ahora no es libre conforme a su condición natural: «El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por ello de ser menos esclavo que los demás». Así comienza el *Contrato Social*, uniendo en estas pocas palabras tres sofismas o tres mitos, según se mire, de gran porvenir: que el hombre ha nacido libre, o sea, mayor de edad y ajeno a cualquier circunstancia (antes había escrito Locke: «todos los hombres están por

naturaleza en un estado de perfecta libertad»), sofisma-mentira-mito recogido, por ejemplo, en el artículo 1o de la *Declaración universal de los derechos humanos* de la ONU (1948); que vive en todas partes entre cadenas y, por tanto, no vive como hombre, lo que es evidentemente falso; y el de la alienación por la desigualdad injusta, contraria a la naturaleza, como si la libertad por la que suspira Rousseau no fuese la causa de las desigualdades. Dentro de una «cultura de la queja» podrían ser tres metáforas a lo Blumenberg, pero de hecho suscitaron esa cultura contribuyendo poderosamente al desprestigio de la tradición europea.

En resumen, el hombre es un ser sociable por naturaleza, y por naturaleza no es político sino moral: el sentimiento une, religa; la razón separa. «La razón —escribe en la *Profesión de fe del vicario saboyano* incluida en *Emilio*— nos engaña muy a menudo». La razón separa al hombre de su naturaleza simultáneamente social y moral. De ahí deduce que es peligrosa —un achaque protestante—, confundiendo una vez más la razón con la libertad. Con esto no sólo es crítico frente a la Ilustración y al racionalismo a pesar de ser un ilustrado racionalista, sino que postula el irracionalismo romántico al poner la razón al servicio del sentimiento, aparentemente en lugar de la voluntad como hacía el racionalismo. El sentimiento, confundido o identificado con la fe, moverá a la voluntad y ésta a la razón, como es notorio en el caso de la teoría decisiva de Rousseau: la voluntad general. Pasa así de la crítica de la sociedad por la perversión de la sociabilidad, a la crítica de la cultura, la forma de la sociedad, por la perversión, según él, de la moralidad. Operaba en su subconsciente la convicción de que la historia ha errado el camino, la idea de que, si el hombre no viviese en la sociedad tal como es, seguiría siendo

bueno. Lo que interesa a Rousseau no es el Bien, sino la bondad del hombre.

A partir de la revolución de 1640-49, los moralistas ingleses, inspirados o no por Hobbes, habían empezado a poner en circulación el individualismo absoluto[12]. Eso hacía necesario un trabajo arqueológico para averiguar cómo fue el estado natural del hombre en el imaginario estado de naturaleza de Hobbes, que Rousseau considera real como forma. «Esta ignorancia de la naturaleza del hombre es la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición del derecho natural», escribe en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, cuyo método consiste en dejar de lado todos los libros científicos y descartar todos los hechos[13]. Es la puesta en marcha del modo utópico de pensamiento y de la crítica de la naturaleza humana.

Algunas páginas después deja entrever su objetivo: «Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido todos ellos la necesidad de remontarse hasta el estado natural, pero ninguno lo ha conseguido». Rousseau creía poder conseguirlo siguiendo la pista del hombre primitivo: «Mientras no conozcamos al hombre primitivo, es inútil que queramos determinar la ley que recibió o la que conviene a su constitución», escribe a continuación. La mayor dificultad, «lo más cruel», es el hecho de que «todos los progresos llevados a cabo por la especie humana, la alejan sin cesar del estado primitivo». La historia traiciona al hombre. Llega a la conclusión de que «no se puede reflexionar sobre las costumbres sin recordar con placer la imagen de la simplicidad de los primeros tiempos».

El primitivismo —y con él la simplicidad, la simplificación— se convertirá en una constante del pensamiento posterior a

Rousseau. Por ejemplo, el muy influyente William Godwin (1756-1836) —un espíritu puritano de los que siguieron inmediatamente a Rousseau en su identificación de la moral con la política— en su nostalgia por lo simple y primitivo, y con la esperanza puesta en un estado postpolítico de la Humanidad, difundió esas ideas y otras de su cosecha en el mundo anglosajón[14], que hoy las devuelve desde Norteamérica en el envoltorio de la contracultura. Rousseau anuncia la politización de la naturaleza humana. Y su primitivismo anuncia también la simplificación como el método favorito de los *schreckliche Simplifikateure,* los horribles simplificadores, profetizados por Burckhardt, que empezaron a infestar la cultura occidental en el Romanticismo.

Puesto que su deísmo excluye la revelación y la razón corrompe, el calvinista Rousseau puso en circulación la conciencia como categoría política y social y la necesidad de adoctrinarla, a fin de superar el individualismo. Hizo de ella, a la larga, un *cul de sac*. En realidad, radicalizó el individualismo de Hobbes al hacer de él un individualismo moral para colectivizarlo después con la *volonté genérale*. Justifica todo aferrándose a la *conciencia*: «La conciencia, escribe en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, no engaña jamás; es la verdadera guía del hombre: es al alma lo que el instinto al cuerpo; quien la sigue obedece a la naturaleza y no teme extraviarse». La convicción en la infalibilidad del sentimiento moral —inspirada por el filósofo escocés Philip Hutcheson, discípulo de Shaftesbury—, equiparado a la conciencia, es la raíz del moralismo de Rousseau. Exaltando la conciencia desprecia la realidad concreta y surge la moral como fuente de la realidad, un sofisma que contribuirá a divulgar Kant, para quien los actos han de ser morales en sí mismos. ¡Como si existiesen los actos pura-

mente morales! La destrucción del sentido común y la pérdida del sentido de la realidad son un tributo que la posteridad ofrece a Rousseau.

### *9. Contra Hobbes y contra el orgullo*

Hobbes había visto en la vanidad y el orgullo la principal causa psicológica de los conflictos, en definitiva, del egoísmo. A partir de ahí, establece Rousseau que el orgullo humano es la causa de la corrupción; una perogrullada que se convirtió en una idea fuerza dogmática de la religión secular *in fieri* y de la pedagogía de los destructores de la cultura. La mejor prueba es precisamente el saber: «Todas [las ciencias] hasta la moral misma, fueron hijas del orgullo humano. Las ciencias y las artes han sido, pues, engendradas por nuestros vicios. Dudaríamos menos de sus ventajas o conveniencias si, por el contrario, hubiesen sido el fruto de nuestras virtudes». Y no se trata sólo de que con su artificiosidad corrompen la sociedad, sino que enmascaran la verdadera moralidad: «Nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección» (*Discurso sobre las artes y las ciencias).* La ciencia, y la técnica, producto del orgullo, como una maldición; el verdadero castigo bíblico. El ecologismo tiene mucho que agradecerle a Rousseau, enemigo de Voltaire, quien sostenía lo contrario.

La única solución consiste en reandar el camino mediante la educación, a la que dedica *Emilio* y tiene siempre presente. Sus escritos políticos son pedagogía, al modo de los platónicos. Mas para Rousseau no se trata de la educación como adquisición de sabiduría, de la *paideia,* reelaborada luego por el grecorromano

Panecio como *humanitas*, sino de «concienciación». La introducción de este giro en la tradición humanista, hace que su objetivo sea ahora la transformación de la conciencia, el *desideratum* del pensamiento totalitario.

El *Contrato Social*, publicado casi al mismo tiempo que *Emilio*, es un tratado de pedagogía colectiva, política. Según Kant, si en los escritos sobre las ciencias y la desigualdad muestra Rousseau «el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano» —como si la cultura no fuese un producto de la naturaleza humana—, la relación entre esos dos libros y otros escritos se explica porque en ellos intenta «solucionar un problema bastante más complicado: cómo ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad conforme a su destino en cuanto especie moral, sin entrar en contradicción con ella en cuanto especie natural. Contradicción de la que… surgen cuantos males afligen a la vida humana, así como todos los vicios que la deshonran»[15].

Es dudoso que jamás haya pensado seriamente Rousseau en que el *Contrato Social* se pusiera en práctica como una filosofía y un método políticos. En cualquier caso, «su teoría es, y se presenta y se quiere (*et se veut*) —decía Eric Weil— como irrealizable». Pero, por ejemplo, la difundida educación para la democracia de John Dewey lo ha intentado en buena medida. El propio Rousseau se presenta como demócrata en potencia: «yo hubiera querido nacer bajo el régimen de un gobierno democrático, sabiamente moderado», confiesa en el *Origen de la desigualdad*. Sin embargo, políticamente, «tomando la palabra en su rigorosa acepción, no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia. Es contra el orden natural que el mayor número gobierne y los

menos sean gobernados», simplifica en el *Contrato Social* mostrando su desconocimiento de la democracia política. «Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» (III, IV). No es, pues, la democracia como mecanismo político lo que garantiza la sociedad buena, sino la educación... que haga democráticos a los hombres. La dictadura pedagógica de Marcuse y tantos otros antes y después de Marcuse.

La democracia, en sí misma una forma de régimen político independiente del estado de la sociedad como mostró Tocqueville, ha de ser, según Rousseau, una democracia moral, lo que para él significaba lo mismo que democracia social. Esperaba quizá más del *Emilio* que del *Contrato*. El contrato sería posible *langfristig*, a largo plazo —*ad kalendas graecas*—, gracias a *Emilio*. De ahí la revolución pedagógica permanente de los impacientes que siguen a la letra la inspiración rousseauniana, aunque no lo sepan.

En suma, según Rousseau, el hombre natural, el del estado de naturaleza, ni es malo como suponía Hobbes, ni es pecaminoso como afirma la religión, ni es falible como sostenía Locke, el otro gran contractualista: es un ser inocente, perfecto, angelical. «Planteemos como máxima incuestionable —como premisa— que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos: no existe perversidad original en el corazón humano; no se encuentra un solo vicio del que pueda decirse cómo y por dónde ha penetrado», escribe en *Emilio* (I). Conclusión: como no es posible regresar al paraíso perdido ni resucitar el hombre natural originario, para rehacerlo en lo posible hay que inventar un método como Descartes, pedagógico y político a la vez, mediante el cual, si no recupera la inocencia, cosa imposible puesto que la

virginidad no se recobra una vez perdida, recupere empero la bondad. Se establecería así al mismo tiempo un estado o situación no estrictamente natural como el feliz estado de naturaleza primitivo, porque ya es imposible, pero tampoco artificial. Un estado de naturaleza fundado en el supuesto de que no se pervertiría la naturaleza angelical del hombre debidamente educado: con el sentimiento, el sustituto de la fe, por guía, cabe establecer una forma de vida comunitaria que conserve la igualdad originaria y con ella la bondad natural una vez eliminadas las causas de los conflictos por medio del contrato social. En *La paz perpetua* y otros lugares, Kant, más atenido a la realidad empírica propondrá como solución a esta aporía el mecanismo del Estado de Derecho. El *Rechtsstaat* como mecanismo educador.

### *10. El humanitarismo sentimental de Rousseau*

Rousseau acertó en que el sentimiento es el vínculo más esencial de la comunidad humana. Pero lo convirtió en el sentimentalismo alzando la bandera del humanitarismo ilustrado. El sentimentalismo únicamente atiende a los deseos. Había tres poderosas razones para la reacción de Rousseau a favor del sentimiento. La primera, que las actitudes políticas y la conducta social dependen en gran medida de los sentimientos y las pasiones. El ginebrino tenía en esto toda la razón. Como la política engloba o responde a todo lo demás, es en gran parte una consecuencia del *pathos*. Que derive con frecuencia en patológica, sobre todo cuando el sentimentalismo acucia las pasiones —entre ellas las políticas, las más destructivas— no puede ocultar esa verdad. Precisamente por eso, desde los griegos, toda la tradición políti-

ca ha buscado someter la política a la razón presentándola como una cuestión de intereses concretos, a fin de encauzar así los deseos miméticos, las pasiones. El racionalismo de la Ilustración, combinado con su humanitarismo, no pretendía otra cosa. Kant escribió, reflejándolo, en su opúsculo *¿Qué es la Ilustración?*: «el uso público de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso pueda traer ilustración entre los hombres. En cambio, el *uso privado* de la misma debe ser a menudo estrechamente limitado, sin que ello obstaculice, especialmente, el progreso de la ilustración».

La segunda de las razones que podía tener Rousseau era precisamente la fría política de intereses de los Estados brillantemente estudiada por Meinecke[16], que era una práctica común en la época. Sin embargo, las guerras monárquicas del siglo XVIII eran casi torneos, como han recordado Jünger o Jouvenel; sobre todo si se las compara con las guerras nacionalistas e ideológicas nacidas de la Gran Revolución, a las que abrió el camino Rousseau con su pacifismo sentimental. Es uno de esos casos extremadamente frecuentes en que el humanitarismo pacifista constituye el hontanar de grandes desastres al negarse a reconocer la naturaleza conflictiva del ser humano[17].

La tercera causa motora del pensamiento de Rousseau era el auge de la sociedad mercantil, de la sociedad burguesa, en la que predominaba el interés, el cálculo racional. En la Ilustración, se propaló el mito, todavía vigente, del efecto liberador y pacificador del comercio. Uno de sus paladines fue, por cierto, Montesquieu, rival de Rousseau en tantas cosas. Condorcet observó que el comercio no extendió la libertad ni la ilustración en África ni en Asia, y la verdad es que la actividad económica no sólo no suprime los conflictos, sino que con frecuencia los suscita o los

agrava. Por su parte, Rousseau, al envolver también la economía en el sentimiento y el humanitarismo, dio pábulo a ideologías belicosas, pacifistas *ad kalendas graecas*, como las socialistas en general, cuyo argumento supremo es asimismo rousseauniano: la propiedad y la desigualdad económica.

El humanitarista Rousseau escribió muchas páginas sobre la desigualdad. «No hay en toda la historia pensador más partidario de la igualdad», dice Nisbet[18]. La igualdad natural y la necesidad y a la vez exigencia moral de recuperarla se convirtió en una creencia dogmática a partir de Rousseau constituyendo una de las causas de la difusión del modo de pensamiento ideológico. Puede valer como síntesis su citado *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, en el que considera «haber probado que en el estado natural la desigualdad es apenas sensible y que su influencia es casi nula…». El igualitarismo tiene en Rousseau un surtidor de argumentos, casi todos banales. Su idea directriz es siempre que, no la naturaleza humana, es decir, la libertad, sino «la desigualdad es la primera fuente del mal», como escribió al rey Estanislao de Polonia. Otra paradoja: la atracción por la igualdad en la sociedad aristocrática del Antiguo Régimen tenía en gran parte su origen en el espíritu mercantil que tanto disgustaba a Rousseau, si no es que lo odiaba. Turgot, al patentar la idea de progreso, escribía casi al mismo tiempo en el fragmentario *Plan del primer discurso sobre la formación de los gobiernos y la mezcla de las naciones*: «el espíritu de igualdad no puede ser desterrado porque en él reside el espíritu mercantil». Una curiosa versión de los deseos miméticos como fuentes del conflicto.

### *11. La Comunidad*

Rousseau echaba de menos lo que llamaba Oakeshott los vínculos comunales. La Sociedad, regida por el interés, no es una comunidad, y el Estado, una máquina artificial al servicio de la *ratio status*, evidentemente tampoco puede serlo. El fin que persigue Rousseau no es, pues, ni la reforma del Estado ni la de la Sociedad, sino la construcción de la Comunidad. En ella, como en la comunidad calvinista, sometida a una «disciplina doméstica» que pacifica los deseos miméticos, prevalecen los sentimientos. La comunidad es el lugar apropiado para el hombre natural. En ella se disolvería el pecado original, causa de los deseos miméticos, de la contingencia y la necesidad de la razón. Rousseau, calvinista, no era un revolucionario. No lo era, se apresuraba a especificar Groethuysen, «en el sentido de que jamás había hecho ni acuciado una acción revolucionaria»[19]. Pues su pensamiento sí lo era profundamente, aunque se presentase como contrarrevolucionario. Rousseau quería restaurar más o menos la moral de los vínculos comunales; pero lo que instauró buscando restaurarla fue la moral colectivista.

Hay algo en lo que creía que podía fundamentar la comunidad: el amor a la patria, del que habla encendidamente. La Nación, o el sentimiento comunitario de la Nación como unificadora de la Sociedad y el Estado, según ocurrirá en la revolución francesa. En ella, se idealizó la Nación Histórica en la forma de Nación politizada, en rigor moralizada como si fuese una Comunidad. Fue así como se le atribuyó a la Nación Política la titularidad de la soberanía, aunque se trataba en realidad de la socie-

dad burguesa, el enemigo de Rousseau, como observó más tarde lúcidamente Lorenz von Stein.

Para la consecución de la Comunidad, constituía una *conditio sine qua non* la emancipación, idea ilustrada y humanista en boga, unida al espíritu de la moderna filantropía cosmopolita en la que hay tanto resentimiento[20]. La Comunidad de Rousseau era una comunidad de hombres emancipados, algo así como una mezcla, aunque no lo diga, de las comunidades religiosas calvinistas (Ginebra, por supuesto) formadas por creyentes en su Iglesia, *communio* —la comunidad de fe[21]—, y de la idealizada *koinonía* griega formada por *politai*, ciudadanos, la comunidad de sentimientos.

Escribe en el *Contrato Social* (III, XIV): «Entre los griegos, el pueblo hacía por sí mismo todo cuanto tenía que hacer, estaba incesantemente reunido en la plaza pública». Esto además de no ser verdad, es una tontería, pero era otro mito caro a la grecomanía de las Luces. Para conseguirlo, era preciso extirpar las causas del conflicto debido a la existencia de deseos miméticos. De ahí el contractualismo de Rousseau con su dogma de la voluntad general. Pero como los deseos miméticos son inextinguibles, salvo que tenga éxito la pedagogía de *Emilio*, los intentos posteriores para instituir la Comunidad terminan infaliblemente en la servidumbre voluntaria. Es lo que ocurre en el comunitarismo actual, que no tiene en cuenta la fuerza de los deseos como la tenía Hobbes, quien inventó Leviatán para encauzarlos constructivamente.

En el fondo, en política, la idea comunitaria es una idea simplificadora. La Comunidad es una forma de simplificar la complejidad del orden político, que en la época empezaba a sentirse

como una losa. Entre otros testimonios del momento, es notable el de Turgot, un hombre experimentado en los asuntos públicos. Esta larga cita es muy ilustrativa de lo que pensaban los ilustrados sobre el peso que iba alcanzando el Estado: «… en el estado actual de Europa… se presentan al espíritu demasiados objetos; se han sucedido en la serie de los tiempos demasiadas instituciones positivas; se han formado demasiados cuerpos en el cuerpo mismo del Estado, con intereses y privilegios distintos; se han establecido demasiados tribunales y jurisdicciones dependientes e independientes. La máquina del Gobierno se ha complicado con demasiados resortes para que un hombre pueda vanagloriarse fácilmente de haberlos combinado todos, y es aún más difícil olvidarlos. Cada día hace surgir multitud de cuestiones que hay que decidir y que se presentan ante los mismos ojos que no querían verlos. Hace falta una prodigiosa sagacidad y una destreza no menor para que ninguna de estas decisiones particulares, que parecen todas arrastradas y dominadas por circunstancias especiales no estén, sin embargo, en desacuerdo ni con los principios fundamentales ni con el plan general». El ilustrado Federico el Grande, que también sabía algo de lo que es el Estado, se declaró su primer servidor: la Monarquía, que empezó sirviéndose del Estado, se ponía al servicio de la complicada máquina estatal: «el príncipe es el primer servidor del Estado», una frase que no habría gustado a Luis XIV.

Uno de los fines del *Contrato Social*, en definitiva del Estado Moral, era simplificar las relaciones políticas y sociales. Sin embargo, la aplicación del *Contrato Social* a la política efectiva las ha complicado extraordinariamente.

La cultura de la Ilustración era un fruto maduro de la tradicional europea. Eugenio d'Ors la consideraba su culminación positiva. En relación con la emancipación, había planteado la emancipación del individuo de los argumentos de autoridad. Únicamente se reconocía autoridad en el plano público a la razón individual. Con Rousseau, la emancipación tiene más alcance: tiene también una función simplificadora, es un medio para llegar a la Comunidad. Rousseau la transformó en liberación. Fue así como la crítica humanista de la sociedad, a lo sumo desmitificadora, empezó a transformarse con Rousseau en crítica de la cultura y doctrina de la emancipación de la cultura recibida en pos de una cultura imaginaria (culturalismo). A pesar de no ser progresista, en su búsqueda de la comunidad abrió el camino al antitradicionalismo sistemático, a la ruptura con la historia, y a la proliferación de las contraculturas. Hobbes había alterado la tradición política. Bajo la inspiración de Rousseau, el *philosophe* del sentimiento y de la equivocidad, empezó a alterarse la trayectoria de la cultura europea[22]. Él mismo había criticado radicalmente la cultura vigente en nombre de una nueva moral basada en la religión natural del sentimiento.

La Ilustración había descubierto la religión natural al enfrentarse a las aporías racionalistas, y con ella la moral del sentimiento. Y también en esto llevó Rousseau a su culminación y ocaso —o al desastre— a la Ilustración, cuya fe en la razón era antípoda de la fe en el sentimiento que caracterizó más tarde al Romanticismo como expresión de lo natural, de lo auténtico. De la apoteosis del sentimiento como medio de recuperar la naturaleza humana original salieron el esteticismo y el ocasionalismo románticos teñidos de emocionalismo, tan opuestos al espíritu

ilustrado[23]. Ambas cosas, el esteticismo y el ocasionalismo, constituyen dos causas principales de las contradicciones políticas de Rousseau y de las fantasmagorías románticas. Mas, si se ve su pensamiento como el de quien se propone moralizar la sociedad, la Humanidad entera, por medio de la política, evidencia una formidable coherencia.

### *12. El liberalismo de Rousseau*

El moralismo calvinista de Rousseau fortaleció la tradición del liberalismo estatista inaugurada por Hobbes. Hay quienes piensan, como Pierre Manent, que el iniciador de esa tendencia del liberalismo intrínseco a la civilización europea fue Maquiavelo con su concepción cratológica, y en cierto modo patológica, de la política. Pero hay una diferencia sustancial entre Maquiavelo y Hobbes. Para el italiano *lo Stato* era un instrumento meramente político del príncipe; para el inglés, *the State* es una institución jurídica*;* para Rousseau *l'État* es un concepto moral.

La tradición clásica de la naturaleza y la razón, partiendo de la libertad política impedía la conversión de la *potestas* en poder rechazándola como *summa potestas*. Únicamente da un papel al poder como *potestas*, potestad, una facultad limitada, reglada por el Derecho, que es de todos, del pueblo, y de nadie en particular. La nueva tradición transforma sutilmente el imperio del Derecho en el imperio de la ley. Formalmente es la vieja doctrina de Aristóteles quien definía la ley como «razón sin pasión». Pero el voluntarismo introduce una diferencia sustancial: ahora la ley no es un medio de conocimiento del Derecho, sino su fuente, pues el legislador, imitando al Dios calvinista, crea, *construye,* la ley.

Para el nuevo liberalismo cratológico, en el que el Derecho nace de la voluntad del príncipe, que podría ser una asamblea, la independencia reconocida al individuo por el Estado en la esfera social sustituye a la libertad política, monopolizada por aquél para garantizar las demás libertades con su poder.

Rousseau querrá recuperar la libertad política liberando el sentimiento moral de modo que el moralismo compense el autoritarismo que se desprende del monopolio estatal de la libertad política. Su liberalismo moralizante legitima que el poder gestione la libertad política de los individuos, a condición de que la devuelva, moralizada, como derechos políticos que garantizan su seguridad.

Con el tiempo, bajo la impronta de Rousseau y la revolución, el Estado liberal, en el que el moralismo se representa como humanitarismo, llegará a ser una fábrica de derechos. Y es que en Rousseau culmina la concepción cratológica de la ciencia política de Hobbes, al que sigue, critica, rectifica y supera históricamente. Su preocupación por combatir la desigualdad, que es una consecuencia de la libertad, le llevó sin darse cuenta a hacer la apología del poder.

Robert Nisbet no tiene empacho en hablar de «la obsesión de Rousseau por el poder». Es lógico que el jacobinismo liberal viese en él uno de los suyos. En fin, a partir de Rousseau, la cratología, que reduce la política al ejercicio del poder suponiendo que es benéfico en tanto está moralizado, se situó definitivamente hasta hoy, sin contradicción seria, en el centro del pensamiento político y social arrinconando a la vieja tradición política liberal del gobierno limitado[24], en la que es central la libertad política.

En ella, la libertad política legitima en casos extremos el derecho natural de resistencia al poder injusto, al contrario al Derecho.

### *13. El núcleo del pensamiento político de Rousseau*

El pensamiento de Rousseau se articula en torno a cuatro ideas principales.

13,1. En primer lugar, la presuposición de la sociabilidad-moralidad absoluta del hombre debido a su bondad natural. De ahí el humanitarismo. Aristóteles, resumiendo la concepción griega, había afirmado que el hombre es por naturaleza un animal político. Santo Tomás precisó más, añadiendo la sociabilidad a la politicidad: el hombre es un animal social y político. El contractualismo de Hobbes negaba en cambio que el hombre fuese sociable, político y moral en el estado de naturaleza. Sólo puede llegar a serlo en el estado social gracias al poder, a la voluntad que hace que prevalezca la razón sobre las pasiones. La sociabilidad y la politicidad como creaciones del poder, y con ellas de la moralidad regida por el derecho. Maquiavelo, con su óptica estrictamente política, decía, juzgando por lo que veía en su tiempo, que el hombre es malo.

Hobbes afirmaba que el hombre es en sí mismo un ser esencialmente desconfiado, lo que le hace ser conflictivo, destructivo. En Hobbes, el pesimismo sobre la naturaleza humana encajaba en la concepción antropológica protestante y el hombre es enemigo de los otros hombres porque la libertad es poder, *Freedom is Power*. Ésta es la raíz de la desconfianza permanente entre ellos. La desconfianza recíproca les hace verse como sujetos y objetos del poder-libertad, en definitiva, de las pasiones. En el

estado natural, los hombres son, pues, potencialmente enemigos entre sí y están dominados por el afecto del miedo. No conviven sino que simplemente coexisten. Era preciso, a la vez natural y científico, organizar racionalmente la libertad mediante una forma de orden que diese una seguridad común, concentrando en un punto, el Estado, el poder-libertad de vida y muerte. De ahí el orden estatal como forma suprema del orden en este mundo.

En contraste, Rousseau, partiendo a lo Espinosa del axioma de que el hombre es absolutamente bueno, angélico, cuando se deja llevar por sus sentimientos naturales, buscará una fórmula que garantice la permanencia de la bondad. Afirmará, pues, contra Aristóteles y Hobbes, la sociabilidad natural, que para él equivale a moralidad natural, al mismo tiempo que niega la politicidad del hombre frente a aquellos dos y a Tomás de Aquino. El hombre es ante todo un ser moral, y por moral entendía Rousseau social. Hayek señaló en alguna ocasión, que en el siglo XIX moral y social empezaron a ser términos sinónimos. Ésta es la clave del moralismo político dominante: la equiparación entre social y moral, un puritanismo. La despolitización del hombre y la sinonimia entre moral y social serán —crecientemente hasta hoy— la fuente de la servidumbre, del despotismo gubernamental, del miedo y del terror.

En este sentido, el origen de la confusión, al menos el principal, está, pues, en Rousseau: si el hombre es social débese a que es moral; no es social por su condición natural, sino directamente por su moralidad. El hombre natural se ama a sí mismo, siendo el amor a sí mismo lo que le guía, matizando de esta manera, desde el punto de vista del sentimiento, el principio hobbesiano de la conservación extraído de la *oikeiosis* estoica, coherente con

el de la física. El puritanismo confía en que si también es naturalmente moral, la moralidad hará prevalecer el altruismo y, por ende, será social. Las estructuras sociales resultado de la razón son, según Rousseau, lo que impide el desarrollo de la sociabilidad natural. O lo que es lo mismo, de la moralidad innata, compatible con el amor a sí mismo. Eso explica que el hombre natural, es decir, Rousseau, llegue a ser malo y desgraciado, extraño a sí mismo —la famosa alienación—, al no poder manifestarse, comentaba Jouvenel, tal y como es naturalmente, debido a las cadenas con que la sociedad actual le constriñe. El hombre está corrompido por las estructuras de la Sociedad existente basadas en la propiedad.

La situación, las estructuras, la presente organización de la sociedad constituyen la causa de la corrupción del hombre natural, empezando por el propio Rousseau: «Sí, señora, he metido a mis hijos en los Niños Abandonados [la Inclusa],… usted conoce la situación», le escribe a Mme. de Francueil mientras despotrica contra las mujeres que se desentienden de sus hijos. La solución está en una moral pública concebida puritanamente como la moral espartana; en la moralización de la sociedad, sometiéndola a una disciplina doméstica como en la rígida Ginebra calvinista, según el modelo de la hipotética moralidad originaria; en la formación de un hombre nuevo, el *citoyen*, el auténtico ciudadano.

13.2. En segundo lugar, su propósito de rescatar la humanidad originaria del hombre —la sociabilidad originaria del estado de inocencia del jardín del Edén— conforme a su naturaleza moral. Rousseau reconoce que, en el fondo debido al pecado original, fruto de la razón —la ciencia, «la ciencia del bien y del mal»—, que ha condicionado la historia y la política, sobre todo a la his-

toria cuya consecuencia es la política, no es posible volver al estado de inocencia. Pero le angustia que la situación de la sociedad, «lleva necesariamente a los hombres a odiarse entre sí en la proporción en que crecen sus intereses», precisa en la nota IX del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*. Obra cuyo envío le agradeció Voltaire en una carta (30 agosto 1755): «He recibido, Sr., vuestro nuevo libro contra el género humano».

Rousseau, impertérrito, piensa que hay que renovar al hombre haciendo de él un hombre nuevo, el gran mito contemporáneo, en el que coincidan el amor a sí mismo y la sociabilidad o moralidad. ¿Cómo? Mediante su transformación en ciudadano, pues, «…las palabras *súbdito* y *soberano* son correlaciones idénticas cuya idea está contenida en la de ciudadano» (*Contrato Social* III, XIII). El ciudadano como síntesis de la oposición entre el soberano y el súbdito. La exaltación contemporánea de la ciudadanía, del *citoyen*, objeto de veneración y demagogia en detrimento del hombre libre, proviene de Rousseau.

«¿Queremos que los pueblos sean virtuosos?, escribe en el artículo 24 sobre la *Economía política* (1754); empecemos, pues, por hacerles amar a la patria; pero ¿cómo podrán amarla si para ellos la patria no representa algo distinto de lo que representa para los extranjeros y ella sólo les da lo que a nadie puede negar». El hombre nuevo moral, altruista, será el ciudadano que ama a la patria, a la colectividad por encima del individuo. Haciendo a los hombres ciudadanos, dueños del Estado, soberanos, el amor propio, que es consecuencia de la vida social, se sublima en amor a la patria; la patria —es decir, la Nación— en lugar de la sociedad hobbesiana y burguesa guiada por el interés; un estado de naturaleza moderado por el derecho del soberano.

El ciudadano, una mezcla del *polités* griego según el modelo espartano y el creyente-ciudadano de la Iglesia-comunidad calvinista, de Ginebra, ama a su patria por encima de todo. Para mostrar que es posible, utiliza Rousseau un ejemplo romano: «Un ciudadano de Roma no es ni Cayo ni Lucio; era un romano: incluso amaba la patria en él mismo», escribe en *Emilio* (IV), libro escrito para salvar al individuo de la corrupción de una sociedad en la que la moralidad está separada del *êthos*. Desde antiguo, se pensaba que la cultura es la segunda naturaleza del hombre. Para Rousseau, la verdadera segunda naturaleza del hombre es la patria-nación, cuyo amor le regenera. Invierte la deducción de lo público a partir de lo privado hecha por Hobbes, absolutizando lo público, lo común, como la Comunidad.

Rousseau pensaba en pequeñas ciudades y en hombres de clases medias. Aunque parte del amor a uno mismo, contrapone la ciudad al individuo: éste debe amarse en ella. Eso lo facilitan las pequeñas ciudades donde las relaciones son del tipo que los sociólogos llaman «cara a cara». Pues, «…mientras más crece el Estado en población, más disminuye la libertad» (*Contrato Social* III, I). La idea era un lugar común en su tiempo. Como es sabido, para Montesquieu constituía un problema, pero se puede volver a citar a Turgot, autor no menos representativo del siglo: «Cuanto más grande es un Estado, más fácil se hace el despotismo y más trabajo costaría establecer un gobierno moderado». Rousseau puso en ello un énfasis especial. Para él, la representación no es la solución: «…tan pronto como un pueblo se da representantes, deja de ser libre y de ser pueblo… [por lo que] no veo que sea posible en lo futuro que el soberano conserve entre

nosotros el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña» (*Contrato Social* III, XV).

Contraponiendo la pequeña ciudad a la humanidad entera escribe en el famoso artículo sobre la *Economía política*: «Parece que el sentimiento de la humanidad se evapora y se debilita al extenderse por toda la tierra. Es preciso, pues, 'comprimirlo' para darle toda su fuerza concentrándolo entre los conciudadanos. El ciudadano es el hombre de la nación que recibe una educación pública». La revolución francesa, que aspiraba a representar a la Humanidad entera, convertirá el patriotismo de los ciudadanos de las pequeñas ciudades idealizadas de Rousseau en el nacionalismo de grandes naciones. En la sustancia era fiel al calvinista ginebrino: «Todo patriota, escribió en *Emilio* (II), es duro frente a los extranjeros: no son más que hombres, no son nada a sus ojos.» Quien no es ciudadano, *citoyen*, de la propia nación, no es nada.

A la larga, esa sustancial diferencia entre quien es ciudadano y quien es sólo un hombre será: quien no es un hombre nuevo, un ciudadano, o no aspira a serlo, no es nada, es un proscrito, un enemigo existencial. Siglo y medio más tarde, los nacionalsocialistas distinguirán entre los arios, los únicos con derecho a ser ciudadanos, hombres dignos, plenos, hombres nuevos; siendo los demás, meros subhombres o infrahombres. Imbuido sin duda del mismo espíritu, el diario comunista francés *L'Humanité* decretó en 1947: «El odio es un deber nacional». Rousseau se habría escandalizado. Pero la mitificación del ciudadano frente al hombre libre es uno de los mitos más peligrosos, raíz de la ateocracia política.

13.3. En tercer lugar, para cumplir el programa hay que rectificar la historia. Rousseau, enemigo del progreso, no se ha detenido expresamente mucho en el tema de la historia, aunque apelaba continuamente a ejemplos históricos para probar la diferencia con la situación de su tiempo: «Para él —resume Jean Starobinski— la historia es esencialmente degradación». En su transcurso, la moralidad y la sociabilidad se han ido separando y decayendo, y el amor a uno mismo guiado por la razón se ha transformado en amor propio y egoísmo. Hay que dar a la sociedad unas bases nuevas concebidas de modo que hagan posible un hombre nuevo, el ciudadano incorruptible. La ocasión fue la sima entre el pasado y el presente que significó la revolución francesa: el *citoyen* emergió de ella como un mito de salvación.

Mito destinado a tener un gran futuro: al unirse con el del ambientalismo, prosperó la idea de alterar la naturaleza humana como el objetivo principal de la religión secular para conseguir el ciudadano perfecto. La necesidad de cambiar la naturaleza humana la había expresado claramente Rousseau: «Quien se atreva a acometer la empresa de instituir un pueblo, debe sentirse capaz de *cambiar*, por así decirlo, la *naturaleza humana*; de transformar a cada individuo, que por sí solo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande en el que este individuo reciba de alguna forma su vida y su ser, de sustituir la existencia física e independiente por una *existencia parcial y moral*. Es preciso que despoje *al hombre de sus propias fuerzas*. A fin de darle otras que le sean extrañas y de las que no pueda hacer uso sin el socorro de otro» *(Contrato Social* II, VII). A partir de Rousseau —fortalecido por su admirador Kant— comenzaron los experimentos para modificar la naturaleza humana y lograr, de momento, el ciuda-

dano perfecto, el hombre moral irreprochable, altruista, pacifista. «Nuestros sociólogos han ido tomando conciencia de la Civilización como una empresa, conducida por pocos y ejecutada por muchos, que tiene por objeto cambiar las condiciones materiales de la existencia y posiblemente, sospechaba Jouvenel, hasta la naturaleza del hombre»[25].

El *citoyen,* coincidente con el hecho de que «el hombre nuevo de la modernidad secular es un añadido en una *escatología inmanentista*», dice Gottfried Küenzlen[26], devino la figura central del proceso civilizador. Con su doctrina renovadora de la sociedad, Rousseau fue el fundador de las ciencias sociales. Augusto Comte le despreciaba. Pero al fundar la Física Social, esperaba que los sociólogos fuesen los sacerdotes del estado positivo de la Humanidad en el que culminaría ese proceso al integrar las diferentes culturas en una civilización universal formada por ciudadanos. A la fe en una ciencia de la sociedad, deben su fuerza las ciencias sociales como el instrumento de una política científica, la política positiva, al servicio de la religión secular. Son su teología. Su finalidad consistiría en renovar la naturaleza humana.

13.4. Esto responde, en cuarto lugar, a que Rousseau —y Kant tras él—, trataban de reconciliar consigo mismo al natural hombre moral, escindido entre el Estado y la Sociedad, entre lo político y lo social; de reconciliar lo público y lo privado, separados estructuralmente por el contractualismo hobbesiano al escindir el orden político y el orden social, entre la condición política del hombre y su condición social. Rousseau describe el estado de cosas: «El hombre natural —aquí piensa en el del estado de naturaleza hobbesiano que en realidad es el del estado social, de la sociedad de su tiempo— es todo para él mismo; es la unidad

numérica, el entero absoluto, que no tiene relación más que consigo mismo o con su semejante. [En contraste] el hombre civil[27] no es más que una unidad fraccionaria que tiende al denominador común, y cuyo valor consiste en su relación con el todo *(entier)* que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales son aquellas que saben desnaturalizar mejor al hombre, quitarle su existencia, absoluta para él, dándole una relativa, y transportar el yo a la unidad común; de suerte que cada particular no se crea uno, sino parte de la unidad, y no sea sensible más que en el todo» (*Emilio*, IV). Ésta es la finalidad de las ciencias sociales, en las que la sociología, decía Tenbruck, da la imagen del mundo (*Weltbild*) construida mediante procedimientos reduccionistas[28].

Únicamente reconciliando el hombre natural, centrado en sí mismo, y el hombre civil, mediante el amor a la patria —es decir, mediante el nacionalismo que hace de él un ciudadano, un hombre nuevo— se podría construir la verdadera Ciudad del Hombre, que Rousseau imagina distribuida en ciudades pequeñas como Esparta —la Pólis griega—, Ginebra o Chambéry. Tras ella está el mito ancestral de la Ciudad Perfecta renovado por la Ilustración como la Ciudad de Dios de los *philosophes*[29]. Pero, en la ateología política de Rousseau, no se trata de una Ciudad de intelectuales, los *philosophes*, a los que despreciaba. Pues su objeto es el pueblo, el Pueblo de Dios del calvinismo radicalmente secularizado, mundanizado, laicizado; en definitiva, a su pesar, siguiendo su propio pensamiento, politizado.

### *14. La emancipación colectiva, condición de la civilización*

La emancipación rige la concepción humanitarista de Rousseau de la sociedad, la estatalidad, la cultura y la civilización. Con la voluntad general —expresión que habían utilizado d'Holbach como armonía entre el egoísmo y el bien natural, y Diderot en su artículo en la *Enciclopedia* sobre el Derecho Natural — Rousseau transformó esa idea ilustrada en un mito colectivo. Su efecto inmediato fue la emancipación revolucionaria de la Nación; según von Stein, en realidad la emancipación de la sociedad; según Comte, Marx y otros la de la Humanidad como un ente moral, colectivo, cuyo progreso hacia la emancipación es su verdadera historia[30]. El mito *in nuce* de la «des-alienación» completa y definitiva, como resultado del proceso emancipador, por un lado hizo posible de momento la ontologización del Estado-Nación como una persona moral en tanto empresa colectiva. Por otro, esa «asociación como empresa», que diría Oakeshott, constituye la clave del modo de pensamiento ideológico, cuya ideología madre es según Julien Freund la visión asociativa, colectivista, de la idea humanista de emancipación. Idea que, paradójicamente, desaparece en las ideologías mecanicistas del siglo XIX que la persiguen, al someterla a sus innumerables regulaciones o reglamentaciones para conseguirla.

Rousseau contribuyó a la formación de modo pensamiento ideológico suministrándole materiales esenciales: mitos como el del hombre natural y el primitivismo, los de la Ciudad Perfecta, la voluntad general y la soberanía popular, el despolitizador consenso político equiparado al natural consenso social y la paradoja de la libertad. De ellos saldrá un hombre nuevo que, según el punto de vista de Rousseau, es el hombre natural emancipado de todas las ataduras de la civilización actual y pasada, destinado co-

mo ciudadano a crear otra nueva. En el trasfondo late la religión secular.

El modo de pensamiento radicalmente secularizado tiene más vitalidad que las ideologías concretas. En 1965, tres años antes de la revolución nihilista de mayo de 1968, Fernández de la Mora anunció el agotamiento de las ideologías[31]. Perviven como residuos y derivaciones, asociaciones que parecen empresas colectivas. A su lado, subsiste, pues, el modo de pensamiento ideológico, su *forma mentis*, inspirada en la idea de asociación colectiva en el sentido calvinista[32] a la que contribuyó sobremanera Rousseau. Luego han aparecido las bioideologías como nuevas formas de emancipación.

En la nueva sociedad o civilización, en la que habrán sido abolidas la religión y la política, la naturaleza humana, esencialmente moral, coincidirá con la naturaleza social. La última revolución romántica, la del 68, queriendo emancipar a la sociedad con las «inabatibles» ciencias sociales (Tenbruck) ha suscitado múltiples bioideologías cuyo punto de partida es un individualismo absolutamente emancipado. Su hombre nuevo es el hombre natural emancipado incluso de su naturaleza. En ellas aparece con frecuencia el nombre de Rousseau o el eco de su pensamiento. La emancipación es el eje de la política moral de Rousseau, cuyo producto sería el hombre nuevo.

### *15. La política moral*

Con Rousseau, se pasó de la política artificialista de Hobbes a la política moralista. Al aceptar implícitamente la orientación cratológica de la política moderna, politizó *malgré lui* la existen-

cia de la manera más absoluta haciendo de la moral una política para poner el poder al servicio del hombre. La política moral apela directamente a la virtud de la Justicia. La Justicia como la fuente de la libertad. Su intención, sin decirla —quizá no cayó expresamente en la cuenta—, era la abolición de la ley de hierro de la oligarquía, tratando de conseguir la cuadratura del círculo de la política. Para ello era preciso neutralizar los presupuestos de lo político[33]. Lo hizo imaginativamente con los dos primeros, el mando y la obediencia, lo público y lo privado; haciendo que el individuo-ciudadano se mande y se obedezca a sí mismo como síntesis del soberano y el súbdito.

Inventó al efecto la conocida fórmula magistral de la voluntad general: «Si se descarta del pacto social lo que no es esencial… queda reducido a los siguientes términos: 'Cada cual pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la *voluntad general*, y cada miembro es considerado como parte individual del todo'. Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante en un *ente moral y colectivo*, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad»[34].

Es decir, «dándose cada individuo a todos [mediante el pacto social] no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene» (*Contrato Social* I, VI). Creía haber resuelto así la cuadratura del círculo, pues, además, atribuyó la causa de la guerra a la forma de ordenar la sociedad: «el hombre es naturalmente pacífico y temeroso *(craintif)*, al menor peligro su primer mo-

vimiento es el de huir; no se hace aguerrido más que por la fuerza del hábito y la experiencia»[35]. Pero, como la realidad es más fuerte, radicalizó con su nacionalismo el tercer presupuesto, el del amigo y el enemigo, cuya realidad se percibe tan claramente en la política extranjera. Sin embargo, Rousseau es un santo del pacifismo: su Estado Moral, basado en la bondad, resultaría ser el verdadero Estado de Paz. Basado en la confianza, sería más seguro que el de Hobbes, basado en la desconfianza, superada mediante el nuevo contrato social.

Con la fórmula del *Contrato*, el contractualismo social sustituyó al político, un compromiso, y de acuerdo con ello, la revolución introdujo drásticamente la política moral que apunta a moralizar la sociedad entera. Es la clase de política colectivista que predomina desde entonces absolutizando lo público frente a lo privado. La «asociación como empresa» frente a la «asociación civil» en la terminología de Oakeshott, bajo la ficción de que la representación como delegación, no como mandato particular, privado —el mandato imperativo—, solventa la antítesis entre el mando y la obediencia. Esto constituye la causa de la deificación del Estado y de que la política cratológica sustituya a la religión.

### *16. La despolitización del Estado*

El *leit motiv* de la crítica de Carl Schmitt al liberalismo estatista era la despolitización del Estado. La causa es el Estado Moral de Rousseau aunque pueda parecer paradójico. Pues esta forma del Estado justifica la politización ilimitada al atribuirle la misión de educar a las gentes, imponiéndoles las pautas de conducta. Por otra parte, en tanto Moral, es evidentemente un Estado despoli-

tizado que somete la existencia a la totalidad mediante la «disciplina doméstica» que según Oakeshott lo caracteriza. Además, ontologiza o reifica el Estado empírico. Se aludió antes al tópico de que Hegel formuló la teoría metafísica del Estado. Mas cuando escribió, por ejemplo, en el § 535 de la *Filosofía del espíritu* que el Estado es «la sustancia ética consciente de sí», se refería en realidad a que la conservación del *êthos* que surge de la sociedad misma exige el gobierno. En su aplicación concreta, como «la realidad inmediata de un pueblo singular y naturalmente determinado» (§ 545), lo que le preocupaban era el *Rechtsstaat,* menos kantiano que tradicional, y la inexistencia de un Estado alemán: *Deutschland ist kein Staat mehr*, Alemania ya no es un Estado, comienza su escrito político fundamental *La Constitución de Alemania*. Es cierto que Hegel veía en el Estado el instrumento de la civilización. Pero su perspectiva era la de la teología luterana, no la calvinista. Es importante que mientras los Estados luteranos son «criaturas de los gobernantes y, por tanto, instituciones político-religiosas», «los Estados calvinistas sean creación de sectas calvinistas», que se veían como comunidades asediadas, siendo Ginebra el Estado típico (Oakeshott). Hegel no era rousseauniano, sino un conservador liberal en el sentido político convencional[36].

Al hablar de la diferencia entre el Estado y el gobierno, diciendo que este último es «como un nuevo cuerpo del Estado, distinto del pueblo y del soberano e intermediario entre uno y otro», añade Rousseau que «hay esta diferencia esencial entre esos dos cuerpos: que el Estado existe por sí mismo y el gobierno existe por el soberano» (*Contrato Social* III, I). Reconoce en el Estado una realidad sustantiva e inevitable de la que forma

parte el gobierno. La particularidad consiste en que semejante Estado, que viene a ser la cáscara de la Comunidad, funciona ahora como una iglesia con una *plenitudo jurisdictionis* indiscutible que dirige simultáneamente las almas y corrige los cuerpos.

### *17. La primacía de lo público*

La idea rectora de la política revolucionaria era el moralismo de la Ilustración según la receta de Rousseau, su epígono y adversario. De ahí —y no de Hegel u otros— salió la primacía de la acción pública que caracteriza al verdadero Estado Moderno, el de la revolución. Éste introdujo enseguida la distinción tajante entre lo público y lo privado afirmando lo público o comunitario sobre lo particular[37]. Ese Estado ya no es el de Hobbes. No obstante, conservó el monopolio de la libertad política y la fuerza, igual que el Estado de Derecho kantiano.

El Estado Moderno se asienta en la distinción cualitativa entre el derecho constitucional, que plasma los valores de la colectividad nacional emancipada, es decir, con autoridad propia, y el que empezó a denominarse privado. Su finalidad consiste en moralizar o socializar pacíficamente las relaciones humanas arrinconando o extirpando lo particular o privado, el amor propio en la terminología de Rousseau, sublimado como amor a la Nación. Nacionalizar la moral para implantar la virtud de la justicia en la Sociedad. Una idea nueva cuya inmediata consecuencia aparentemente paradójica fue el Terror revolucionario. Desde entonces, el terror está presente en el *êthos* europeo.

«El carácter psicológico esencial de nuestra época, decía Jouvenel, es el predominio del miedo sobre la confianza»[38]. Y más

recientemente, el sociólogo anglo-polaco Zygmunt Bauman informa que la existencia de la sensación de un miedo difuso por doquiera, atenaza a las sociedades actuales. El miedo como elemento fundamental de la cultura. La utilización social del miedo, a consecuencia de la derivación cratológica de la política, unida a la concepción del Estado como un ente moral, se ha convertido en un gravísimo problema. Abarca desde la «política correcta» con sus diversas variantes al ecologismo radical pasando por el terrorismo fiscal. El miedo que quería suprimir Rousseau, se expandió con su concepción moral del Estado. Y desde entonces lo difunden y administran los gobiernos con diversos pretextos como algo normal, por medio de la supremacía moral otorgada a la Ley sobre el Derecho.

### *18. La sacralización de la Ley*

El pensamiento político de Rousseau es una teología política de cuño calvinista como la de Hobbes. Pero va más allá al santificar la Ley frente al Derecho, al que el pensador inglés aún concedía el primer lugar. García de Enterría ha estudiado en diversos lugares este prometeísmo de la Ley, la sacralización de la ley profana. En otras palabras: la liturgia de la ley instrumentalizada al servicio del poder. Escribe, por ejemplo: «Rousseau será el profeta encendido de los nuevos ilustrados que pretenden directamente reconfigurar el orden político y que acuden para ello a la idea de la Ley»[39]. Y el *Rechtsstaat* kantiano, con Rousseau en la trastienda, confía en la Ley para instaurar la moralidad pública. Esto se agravó una vez puesto en práctica, con la voluntad general, la soberanía popular, etc. A diferencia de la teología política

de Hobbes, su teología política va también más lejos porque es ya secularista, ateológica. Es susceptible de derivar en religiones de la política acordes con la reciente definición de Emilio Gentile[40]. Esto requiere una consideración complementaria sobre el derecho constitucional, muy distinto según se vea con la óptica tradicional —o la norteamericana— o con la rousseauniana, con Montesquieu en medio.

### *19. El derecho constitucional*

Pietro Giussepe Grasso ha llamado la atención sobre el hecho de que el derecho constitucional es un invento de la revolución francesa para sustituir al viejo Derecho Natural, ejerciendo sus funciones en el nuevo orden estatal[41]. Éstas eran dobles: del Derecho Natural fundado por la creencia en la existencia de un orden natural por creación, se extraían, por un lado, las reglas morales y, por otro, las reglas jurídicas. Mientras mantuvo su vigencia el modo de pensamiento eclesiástico, las reglas del Derecho Natural se inferían de las costumbres interpretadas según el *êthos*, con el visto bueno de la religión revelada teniendo en cuenta la libertad evangélica. La Constitución era así una parte del Derecho según la verdad del orden, coincidiendo la legalidad y la legitimidad, la ley o la costumbre y la justicia. En el Derecho natural racionalista, la razón —la *recta ratio* estoica— sustituye a las costumbres, como el medio de conocer las reglas morales y jurídicas. Sin embargo, para el racionalismo iusnaturalista seguía siendo indiscutible lo que le escribiera Descartes al padre Mersenne: «*c'est Dieu qui a établie ces lois en nature ainsi qu'un roi établit ces lois en son royaume*» (es Dios quien ha establecido estas leyes en

la naturaleza igual que un rey establece estas leyes en su reino). La diferencia es que aquí la ley natural se conoce por medio de la razón. En consecuencia, la Constitución seguía siendo una parte del Derecho. Según Hobbes el derecho político.

Rousseau dio también en esto un giro radical al pensamiento de Hobbes. Su concepción del derecho político es completamente distinta. El filósofo inglés había planteado el tema del derecho constitucional, crucial en el devenir de la política y la historia continental europea, en su obra primeriza, titulada significativamente *Elementos de Derecho Natural y Político*. El derecho político era para él la plasmación, mediante la recta razón, de las leyes de la naturaleza humana, la fuente racional del Derecho Natural: el legislador infería de este último las reglas fundamentales de la soberanía, el derecho político. En contraste dejaba a la Sociedad a su albedrío, con su *êthos* y el viejo derecho, el *Common-law*. Leviatán simplemente garantizaba el orden y la paz en la sociedad arbitrando los conflictos con su derecho político, trasunto del Derecho Natural, mediante el que se organizaba el espacio de la soberanía. Este derecho político no era aún el posterior derecho constitucional, sino una parte, por decirlo así, fundamental, del Derecho Natural, que también regía el derecho de la sociedad, el derecho «privado». El propio racionalismo deísta del siglo xviii, recordaba Carl Schmitt, cifraba el ideal de la vida política en el principio «*imiter les decrets inmuables de la Divinité*».

Mezclando las dos concepciones o visiones del Derecho Natural, la que recurre a la costumbre y la que se sirve de la razón para interpretarlo, el protestante alemán Thomasius, muy influyente en Kant, separó el fuero interno del externo con ánimo de clarificar las cosas. El primero era el de la Moral, una de cuyas

virtudes centrales es la justicia, el segundo el del Derecho[42]. Esta distinción ya desvaloriza la ética como trasunto del *êthos* —la costumbre viviente en la terminología de Aristóteles— que configura el espacio prepolítico concreto de un pueblo, y que tradicionalmente informaba y legitimaba la actividad política. Por eso definía la ley el pensador griego como «razón sin pasión». Kant se ocupó de la metafísica de las costumbres, título de uno de sus libros. Pero ya ve el *êthos* en función del deber ser racional al que deberían acomodarse las leyes.

Hegel, volvió a recoger la idea de *êthos*, la famosa *Sittlichkeit* —la eticidad, o civilidad según la fina traducción de José Gaos— bajo la influencia de Montesquieu. El espíritu objetivo se concreta en la eticidad o civilidad disponiéndose a dar el salto al espíritu absoluto. En la civilidad —que culmina en el Estado— la ley nutrida de moralidad o eticidad racionaliza las costumbres para perfeccionarlas. Es la vieja idea platónica del papel civilizador del Derecho.

Otra de las grandes innovaciones de Rousseau habría consistido en prescindir del principio del racionalismo ilustrado: *«imitar los decretos inmutables de la divinidad»*. Los decretos del pueblo ocuparon su lugar. Para ello refundió la ley moral de la Naturaleza y la idea jurídica de ley haciendo la vieja *vox populi, vox Dei*, sinónima de *vox populi, vox naturae*, atribuyéndole racionalidad al sentimiento de la opinión a fin de instituir al pueblo en legislador infalible. Si la ley era anteriormente una forma del Derecho, que tenía su origen en Dios, se potencia ahora frente al Derecho al llenarse de la moralidad «natural» de la voluntad general. El propio Rousseau tenía sus reservas. Por ejemplo: «…en el estado civil… todos los derechos están determinados por la ley… Las le-

yes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil… El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero —reconoce Rousseau— el juicio que la dirige no es siempre esclarecido» (*Contrato Social* II, VI). La Ley es siempre recta aunque la opinión no entienda muy bien lo que hace. La filosofía política de Rousseau hace superflua la verdad (J. Fueyo) y la fuerza de la ley reside en la unión, en la unanimidad, en definitiva, en el consenso social, que Rousseau hace equivalente a consenso moral y político. Esto hace que la Ley sea sagrada y superior al Derecho, que va a ser entendido como el ordenamiento jurídico. El consenso como fuente de la verdad.

Rousseau confiaba en que la opinión instituida en legisladora —con ayuda de la educación— llegase a ser esclarecida. Es éste uno de sus puntos débiles, que los ideólogos se encargarían de restañar. La ideología, trasunto de la verdad del orden inmanente al que se atiene la religión secular, define concretamente la verdad del orden estatal a la que ha de atenerse la ley.

Lo que quiere decir Rousseau es que el derecho político es el derecho fundamental fuente de todo el derecho positivo, puesto que expresa la voluntad general. La voluntad general, como la voz de la Naturaleza deificada —el *Deus sive natura sive substantia* de Espinosa—, decide mediante la ley las normas que rigen el orden político-social como un todo, la Comunidad. En cierto modo todo es, pues, derecho político, el derecho determinado por la opinión operando como voluntad general. De ahí el trasfondo ateológico del derecho constitucional, obra de la opinión humana, en tanto politización radical del viejo Derecho Natural. O sea, el derecho político es el derecho que constituye el orden

estatal como único orden posible. Es el derecho constitucional que ocupa el lugar del viejo Derecho Natural del orden estatal hobbesiano y tradicional. Las consecuencias son obvias.

En efecto, a toda forma de orden y a su correspondiente forma de la Verdad, sea aquél un orden cosmológico, antropológico o soteriológico según la distinción de Eric Voegelin[43], corresponde una forma de Derecho Natural. Y el derecho constitucional es el derecho moral y jurídico que determina las reglas positivas del artificial orden estatal, que sustituye al orden natural. Las premisas del *Rechtsstaat* de Kant, admirador de Rousseau, no son muy diferentes, aunque pretenden ser menos absolutistas y de ahí su prestigio.

El orden y la paz bajo el derecho constitucional de inspiración rousseauniana, ya no son, pues, los del orden natural por creación, sino los del artificial orden estatal. En Hobbes, este último era obra todavía de la voluntad humana conforme a la razón. Ahora es obra de la voluntad humana conforme a la *opinión* sobre la justicia. La *ratio status* regida por el Derecho Natural es sustituida por la *ratio ordinis*, el orden público estatal unificado y regido por el derecho constitucional, que impera desde que Napoleón asentó el Estado-Nación.

Al moralista Rousseau le separaba profundamente de Hobbes, un filósofo jurista, el carácter hipócrita e inmoral de la burguesa sociedad hobbesiana, a sus ojos el estado de naturaleza bajo la ley de Leviatán. Era preciso reconciliar, unir o fundir el Estado con la Sociedad para moralizarla, de modo que en esa unión prevaleciese absolutamente lo público, lo comunitario, frente a lo privado. O sea, Rousseau disolvió el Estado y la Sociedad en la Comunidad mediante un nuevo consenso: «… la enajenación total

de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás» (*Contrato Social* I, VI). Un consenso según el cual el soberano es el pueblo como una Comunidad de sentimientos cuya voluntad es la voluntad general a la que están sometidos todos y cada uno de los contratantes: «Conviénese en que todo lo que cada individuo enajena mediante el pacto social, de poder, bienes y libertad, es solamente para la comunidad, mas es preciso convenir también en que el soberano es el único juez de esta necesidad». Así pues, prosigue: «El ciudadano está en el *deber* (subrayado nuestro) de prestar al Estado sus servicios tan pronto como el cuerpo soberano lo exija» (*Contrato Social* II, IV). Esto de que haya deberes hacia el Estado está muy lejos de Hobbes a pesar de lo que sugiere Leo Strauss. Reiterémoslo: el Estado Político de Hobbes ya no es el Estado Moral de Rousseau.

### *20. El erastianismo de Rousseau*

Rousseau puso las bases del derecho constitucional del Estado Moderno, el Estado-Nación, al atribuir la soberanía a la voluntad general del pueblo: presupone que el pueblo dice lo que es derecho, al ser la voz de la Naturaleza. Es decir, es constituyente del orden social constitucional, lo que presupone el ateísmo político. Aunque no fuese tal la primera intención de Rousseau, solucionaba de un golpe el gravísimo problema que no había sido capaz de resolver la cratología de Tomás Hobbes. Rousseau planteó la cuestión en torno a la que vuelven a girar hoy las dis-

cusiones políticas: la incompatibilidad entre la visión natural del orden como creación divina y la visión artificial del orden como creación humana. Es decir, la abolición definitiva de la independencia o autonomía de la autoridad espiritual —de la Iglesia—, puesto que el Estado-Sociedad es una Comunidad. La abolición o sustitución de la Iglesia. En otras palabras: la completa retirada de la fe cristiana del espacio público y del mundo moral regido por la normatividad secular.

Lo público o común concernía anteriormente al orden eclesiástico regido por el Derecho Natural de origen divino. Dios como fuente del poder. Esto daba lugar al desdoblamiento de las dos potestades, la *potestas* espiritual de la Iglesia que dirigía *(directio)* las almas custodiando la moral del orden social, y la *potestas* temporal, política, del gobierno, al que, en tanto custodio de la manera de vivir conforme al *êthos* expresado en el Derecho, le concernía la corrección *(correctio)* de los cuerpos. El *êthos* —formado por el conjunto de las costumbres, usos y tradiciones, el espacio prepolítico— era en cada pueblo el resultado particular del orden según el Derecho Natural. Hobbes había sometido la *auctoritas* de la Iglesia —en tanto titular de lo público o común temporal— al poder político, recluyendo la religión en el ámbito de lo privado. Tal es el sentido profundo de su famosa frase *Auctoritas non veritas facit legem*, en la que hace a la *auctoritas* equivalente a poder, pues la natural *potestas* temporal no está ya sometida a la autoridad o *potestas* espiritual o limitada por ella. La teología política hobbesiana sustituye la teología de la participación en Dios a través de Cristo, por una teología de la voluntad. Y esta teología culmina en Rousseau como la ateología política de la voluntad general. Pero quedaba sin resolver la cuestión de

la unidad del consenso moral-social si la religión —que impregna los sentimientos, sobre todo en el caso de la religión del sentimiento cara al pensamiento ilustrado— pudiese volver a imponerse a la larga a la teología política moderna.

W. T. Cavanaugh sugiere si más bien la soteriología del Estado no pretendía en el fondo salvar al hombre de la Iglesia[44]. Rousseau era mucho más erastiano que Hobbes por la dinámica de su modo de pensar. El enemigo de Hobbes era más bien el Papado que la Iglesia, como en el caso de su predecesor Ockham. El de Rousseau era la Iglesia como tal. Pues veía que su existencia impedía la perfecta unidad moral del todo, al ser susceptible de crear conflictos permanentes entre la legitimidad —la Justicia interpretada eclesialmente— y la legalidad: la Ley emanada de la voluntad general podía ser incompatible con la libertad evangélica, que, dado su carácter absoluto, «la Verdad os hará libres», incluía la libertad política individual.

Allí donde la religión era la católica romana, el Papado, una autoridad extraestatal, conservaba la primacía sobre las Iglesias particulares a pesar del galicanismo en Francia, el febronianismo en Alemania, el josefismo en Austria o el regalismo en España. Subsistía, una duplicidad entre la moral de la sociedad, regida por la Iglesia —por cualquier Iglesia cristiana—, y la moral pública determinada por el poder político en el ámbito de la soberanía: entre la fe de cada hombre concreto perteneciente a la comunidad eclesial (*communio*), comunidad de fe, y su lealtad a la comunidad política (*communitas*), comunidad de sentimientos.

Hobbes había hablado de una religión civil pública, cuyo único dogma, el mínimo religioso, consistía en el reconocimiento de la base de la fe cristiana: «Jesús es el Cristo». Pero la práctica

de la religión trascendente se reduce a la privada, en el seno de la Sociedad. Rousseau veía en ello un resquicio por el que el sacerdocio podía volver a plantear problemas políticos rompiendo la unidad moral del Estado. Es decir, se percató de la insolubilidad de la aporía que plantea la dialéctica dualista entre la autoridad espiritual y el poder temporal, que hacía inviable su concepción de la unidad conforme a su ideal del Estado Moral, y, en una edición posterior del *Contrato Social,* añadió al libro IV el famoso capítulo VIII sobre la religión civil.

Para Rousseau, añorante de la comunidad pacífica de la vida familiar y la pequeña ciudad, la moral conforme a la naturaleza humana —según él la entendía— tenía que ser conscientemente colectiva a fin de impedir la corrupción del cuerpo político: sólo podía ser pública o común la moralidad establecida por la voluntad general a través de la ley, siendo subversiva cualquier otra moralidad. Esto es imposible en el caso de la fe cristiana. En suma, Rousseau entrevé que la auténtica separación de poderes no es la de Montesquieu, una distinción dentro del propio Estado, sino la de la *auctoritas* eclesiástica y la *potestas* política. Escribe: «…vino Jesucristo a establecer sobre la tierra un reino espiritual, que, separando lo teológico de lo político, hizo que el Estado dejara de ser uno, causando las divisiones internas que no han cesado jamás de agitar a los pueblos cristianos… [Mas], como siempre ha habido un gobierno y leyes civiles, de ese doble poder ha resultado un conflicto perpetuo de jurisdicción que ha hecho imposible toda buena política en los Estados cristianos, sin que se haya podido saber jamás a quién hay que obedecer, si al jefe o al sacerdote». La unidad comunitaria del Estado Moral exige la unidad del poder y la autoridad.

### *21. Anulación de la dialéctica de los dos poderes*

Rousseau prosigue diciendo que, en efecto, muchos pueblos en Europa o sus alrededores han querido conservar o establecer el antiguo sistema —el pagano—, pero sin éxito: «el espíritu del cristianismo lo ha impregnado todo. El culto sagrado ha permanecido siempre independiente del soberano y sin conexión necesaria con el cuerpo del Estado». En contraste, elogia a Mahoma, que fundió la política y la religión. Mahoma «tuvo miras muy sanas; armonizó bien su sistema político, y mientras subsistió bajo sus sucesores los califas, la forma de su gobierno tuvo perfecta unidad». Es decir, había que solucionar a favor de lo Político el problema que dejó planteado Hobbes con su máxima *Jesus is the Christ* a la que reducía la teología reconocida públicamente por el Estado. Era preciso sellar esa puerta entreabierta.

Para ello propugnó Rousseau una suerte de teocracia laica, en la práctica una suerte de ateocracia política. Su derecho natural ateocrático se plasmaría en el derecho constitucional o político, puesto que el pueblo es la voz de la naturaleza: «…la voluntad general es siempre la más justa y la voz del pueblo es en efecto la voz de Dios» (*Economía política,* 11). Por supuesto, apostillaba Groethuysen, del dios de la moral, pues ese derecho emana de la moral natural. *El contrato social* se titulaba también *«o principios de derecho político»*[45]. Los principios de derecho constitucional del Estado Moral laicista o ateísta.

En el Estado Moral formado por los hombres nuevos ciudadanos, la política dejaría de inspirarse en la religión para inspirarse en el hallazgo ilustrado de la moral del sentimiento. La disposición natural al sentimiento moral de sociabilidad dejado a su al-

bedrío era, en definitiva, la de la opinión pública como expresión del espíritu que preside la comunidad, cuya infalibilidad aseguraba Rousseau por ser la voz de Dios-Naturaleza, si se liberaba al hombre de sus ataduras históricas y se le dejaba expresarse libremente, o sea, naturalmente.

En suma, con Hobbes había comenzado tímidamente la politización o secularización con la primacía otorgada a lo civil o laico sobre lo eclesiástico por motivos securitarios, para asegurar la paz. Se atribuye así a la mediación del artificioso orden estatal, la positivización racional del Derecho Natural correspondiente al orden natural por creación. Por otra parte, circunscribía los efectos de esta positivización al Estado, al ámbito de la soberanía. Rousseau reconoce el mérito de Hobbes: «de todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto el mal y el remedio, y el único que ha osado proponer reunir las dos cabezas del águila, a fin de realizar la unidad política, sin la cual jamás Estado ni gobierno alguno estará bien constituido. Pero debió haber visto también que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema, y que el interés del sacerdote será siempre más fuerte que el del Estado…». Su idea consistía en extender los efectos de la positivización hobbesiana del Derecho Natural al orden social entero, para lo que era necesario esa suerte de Derecho Natural enteramente nuevo que fuese al mismo tiempo derecho positivo, el derecho constitucional.

Y, en efecto, como la religión seguía ordenando la vida social a través de la alianza del Trono y el Altar, Rousseau impulsó y universalizó la politización, la ateologización de la política, sustituyendo el Estado Político de Tomás Hobbes, el Leviatán, por el Estado Moral, al que se trasladaron todos los sentimientos reli-

giosos. Leviatán, neutral en el sentido de Objetivo, no era idolatrado sino respetado o temido. El orden del Estado Moral se convertirá en adalid del mundo natural, entendido como el ámbito de lo laico, frente al orden eclesiástico y sobrenatural del cristianismo y comenzará la idolización del Estado-Nación, una suerte de Estado-iglesia respecto al cual existen deberes porque se le ama.

La Iglesia no pretendía cambiar el hombre sino encauzar sus pasiones y sus apetitos, los deseos miméticos, igual que Leviatán los conflictos. El Estado-iglesia aspira a amaestrarlas para suprimir los conflictos y hacer de él otro hombre. De momento éste será el Ciudadano. Más adelante, las ideologías y las bioideologías aspirarán a domesticarlo utilizando el Estado como una nueva iglesia para este mundo.

El Estado Moral mató así a Leviatán y ocupó su lugar. Lo temporal se impuso sobre lo espiritual con ánimo de expulsarlo y erradicarlo. El primer envite lo dio la revolución francesa, abriendo las puertas a la difusión de la religión secular que idolatra el Estado-Sociedad —la Nación—, cuyo fundador fue seguramente Rousseau, y discurre desde entonces paralelamente al cristianismo oponiéndosele.

### *22. El consenso*

El Estado Moral sería absolutamente neutral al objetivar —conforme a la naturaleza de lo estatal, la neutralidad— la moral individual, subjetiva, según los preceptos del *Contrato social o Principios de derecho político*. Así se transformaría el *êthos*.

La Ilustración era bastante crítica con el contractualismo. Le inquietaba sobre todo el *pactum subjectionis*. Hume, que invitó a Rousseau a visitar Inglaterra y acabó hartándose de su carácter insoportable, era el más contundente. Según Hume, no existe ninguna prueba de que jamás se haya instituido ninguna sociedad política mediante un contrato, y en el supuesto de que alguna vez hubiera sido así, no hay ninguna razón para seguir sometidos a los términos de un pacto tal lejano. «Es vano decir, escribe en el ensayo titulado *Del contrato original*, que todo gobierno se funda, o debe fundarse, en un principio en el consenso popular, en la medida en que lo consientan las exigencias del acontecer humano; y favorece además mi pretensión, pues mantengo que la realidad humana nunca admitirá ese consentimiento, y rara vez su apariencia, y que, por el contrario, la conquista o la usurpación —es decir, hablando en plata, la fuerza—, al disolver los antiguos gobiernos, es el origen de casi todos los nuevos que se han establecido en el mundo; y que, en las pocas ocasiones en que puede parecer que ha habido consenso, es por lo común tan irregular, limitado o teñido de fraude o violencia que su autoridad no puede ser mucha».

Rousseau no abandonó empero la idea del contrato. Aceptando las críticas, el problema era el *pactum subjectionis*. Para neutralizarlo refundió los dos contratos de Hobbes, el *pactum societatis* y el *pactum subjectionis,* en uno solo, el contrato social, uniendo lo social y lo político en lo moral, para formar un Estado de paz y armonía libre de cualquier clase de sujección, en el que imperaría el consenso. En este Estado, aún siendo natural, desaparecería todo rastro del estado de naturaleza hobbesiano con sus individuos desconfiados y recelosos, gobernados por el miedo. El problema

radicaba, igual que en el caso de los dos poderes, en que las posibles discrepancias internas quebrantasen la unidad.

### *23. La paradoja de la libertad*

Si Rousseau no esperaba mucho del *Contrato Social*, la posteridad lo ha seguido casi a la letra. J. L. Talmon[46] veía en las ideas de Rousseau el origen del colectivismo totalitario, al que habría que añadir el postotalitario —más refinado— al compensar el individualismo con el conformismo de los tiempos postmodernos. Talmon no es una excepción en esa interpretación del pensamiento de Rousseau, a quien hubiera sorprendido esta censura —puesto que buscaba la libertad política— y acentuado su histeria. Pero las ideas tienen consecuencias. El consenso político de origen social-demócrata, que domina en Europa como principio y fundamento de la actividad política y la política correcta, puede reclamar su prosapia rousseauniana. En la práctica es una consecuencia de la «disciplina doméstica» propia de la concepción calvinista del Estado-iglesia universalizada por Rousseau.

En ello juega un papel singular su solución al problema del disenso entre la voluntad general y la voluntad particular: la paradoja de la libertad, una idea clave de la política contemporánea. Según Rousseau, «a fin de que el pacto social no sea una fórmula vana, encierra tácitamente el compromiso, que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que *se le obligará a ser libre,* pues tal es la condición que, otorgando cada ciudadano a la patria, le garantiza contra toda dependencia personal, condición que constituye el

artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima las obligaciones civiles, las cuales serían sin ella absurdas y tiránicas y quedarían expuestas a los mayores abusos».

El Estado Leviatán de Hobbes negaba por definición el viejo *derecho* de resistencia, expresión de la libertad política, reconociendo empero el hecho de la resistencia si el soberano no garantiza la paz. El Estado Minotauro, consecuencia del Estado Moral, niega incluso el *derecho* a la objeción de conciencia.

### *24. Hacia el Estado Minotauro*

Las actuales bioideologías son asociaciones empresariales en el sentido de Oakeshott, que, como una suerte de poderes indirectos, asaltan y despedazan lo poco que queda del viejo Leviatán: su esqueleto o estructura —que según Schumpeter es el Presupuesto—, ya que su cuerpo y su alma los había matado Rousseau, cuyo Estado Moral era cualitativamente tan distinto del Estado Leviatán. Leviatán era una especie de modesto *Polizeistaat,* bastante republicano en su sustancia —bastante medieval—, como infirió agudamente James Harrington, el discípulo o admirador de Hobbes, al deducir de él su aristocrática *Common-wealth* republi

cana, destinada a influir en Norteamérica. En contraste, el Estado Moral rousseauniano descansa en un nihilismo radical destinado a emerger en su última fase disfrazado de humanitarismo.

Leviatán era algo así como el «Estado Mínimo» —que añoran ingenuamente tantos liberales, especialmente los economistas— porque Hobbes deducía lo público de lo privado, y el mando de la mera necesidad natural de la obediencia política, sin otras pre-

tensiones. En rigor, esta forma del Estado se extinguió en la revolución francesa, apareciendo en su lugar el verdadero Estado Moderno, el Estado-Nación. Bajo la impronta y el impulso del Estado Moral de Rousseau —que le da su sustancia y es como su *Triebfeder*— el Estado Moderno ha evolucionado desde el Estado de Derecho —más exactamente el Estado de la Ley— hacia el que ha llamado Jouvenel en el prólogo de un libro célebre, el Estado Minotauro de nuestros días. Sus dos formas principales son el llamado Estado Totalitario caracterizado por la violencia y el Estado de Bienestar caracterizado por la manipulación. La carrera de la estatalidad a lo largo de cinco siglos culmina en estas dos formas del Estado. Asentado en el nihilismo, el Estado, cuyo laicismo absoluto concentra y monopoliza la religión secular, habría alcanzado el desarrollo de todas sus posibilidades. Habría llegado a su meta final, y no parece que pueda seguir discurriendo hacia nuevas metas, como no sea la degeneración del Estado en sí en estatismo. Esto significa la disolución del Estado en el amorfismo anunciado hace tiempo por Schmitt. La disolución del Estado es coherente por otra parte con la aparición de nuevos poderes del tipo imperial: los Grandes Espacios anunciados también por Schmitt, en torno a los cuales se piensa que empezará a ordenarse a partir de 2020 la nueva constelación política formada por todos los poderes de la tierra.

# 3

# CAPÍTULO TERCERO

## KANT Y EL NIHILISMO

### *1. La época nihilista*

Afirmaba Jünger en *Sobre la línea* (1950), que desde hacía cien años el gran tema era el nihilismo. Dostoievski —que atribuía el nihilismo a la acción del demonio— ya había dicho «todos somos nihilistas». Y ahora afirma Michel Onfray, que «la época parece atea, pero sólo a los ojos de los cristianos o de los creyentes. De hecho es nihilista»[1]. El nihilismo genera más o menos lo que se produce y lo que se piensa, observaba Claude Jannoud en *Au rendez-vous du nihilisme*: «vale más su estudio que todas las construcciones ideológicas. Es en él donde radica el contrato social». Dostoievski captó la naturaleza del nihilismo y describió profundamente su psicología, hasta el punto de que, según Unamuno, un individuo esencialmente destructivo como Lenin salió del gran escritor ruso. Nietzsche no se equivocó al anunciar la pleamar del nihilismo. Lo creía tan enraizado ya en la cultura europea, que vio en él el porvenir de los dos siglos futuros de Europa, de los cuales ha transcurrido uno. El hombre es el ser en la Nada, decía Kojéve.

El nihilismo prescinde de lo natural, aunque paradójicamente induce a buscar refugio en un naturalismo ideologizado. Kant llegó a sostener con una «extraña inopia» —la expresión es de Konrad Lorenz[2]— que no se puede atribuir ningún mérito moral a las obras resultantes de una tendencia natural, aunque tengan una finalidad altruista socialmente elogiable. El nihilismo es el suelo propicio para el asentamiento de la religión secular y su mito central del hombre nuevo. Incoado por el contractualismo, si bien se mira la ateología de Rousseau tiene ya un claro fundamento nihilista. Anticipa la desfundamentación de la cultura y la civilización europeas. Su estado de naturaleza, fruto de la imaginación, no es un supuesto metodológico —quizá algo irónico como en Hobbes— sino un lugar ontológico que flota en la nada, igual que el hombre de Kojéve. Como fenómeno social y político, el nihilismo emergió en el Romanticismo de la sima excavada por la revolución. Franz von Baader fue el primero en utilizar el término en un sentido preciso, en relación con la ciencia.

Cabe preguntarse si el nihilismo puede aparecer en cualquier cultura, sea ésta del tipo inmanentista o sea del tipo trascendente. Al menos en lo que respecta a la europea, es posible que en cualquiera de las dos si viene de muy atrás, según Emanuele Severino[3].

Severino, lo vincula al ocaso del sentido del ser, haciéndolo remontar a los griegos, al *tò mè ón* (lo no ente) de Parménides. Filiación algo excesiva desde el punto de vista de la historia de las ideas, puesto que la cultura europea propiamente dicha se asienta en la trascendencia; pero puede ser coherente en la perspectiva de la historia de la metafísica.

Al margen del antecedente intelectualista de Parménides y los griegos, el nihilismo europeo tiene un carácter peculiar por su concomitancia con la religión judeocristiana[4]. Esta religión descansa en la afirmación, radicalísima frente a las demás religiones, de que el origen del universo es una creación a partir de la nada: *creatio ex nihilo*. Las tres primeras palabras del *Génesis* son *Bereshith bara Elohim:* Dios creó lo que no había. Creó de la Nada. Esta Nada es completamente distinta del *mè ón*, un hallazgo intelectualista, puramente lógico, del pensamiento lógico.

En la cultura informada por la religión judeocristiana, la Nada es intuible como la realidad ontológica ulterior al Ser, a la Creación, que es lo que el hombre conoce de la realidad en la que vive. La Creación sería la negación de la Nada. Y como lógica y ontológicamente la Nada precede a la Creación no es raro que en la mística occidental se identifiquen con frecuencia Dios y la Nada. Entre los casos más relevantes se cuentan Tomás Eckhart, el gran místico alemán, y el místico español san Juan de la Cruz. Tras la «noche oscura» viene la Nada. Sergio Givone sugiere que, después de todo, el nihilismo puede ser la vía hacia la Nada.

En otras culturas y religiones se encuentran actitudes parecidas. Pero al ser inmanentistas no tienen la misma radicalidad. En ninguna de ellas se contrapone la Nada a la Creación, dado que, en aquéllas no hay Creación sino producción, explicada de diversas maneras. Los griegos la explicaban míticamente a partir de una materia primordial, *hylé*. La Nada no puede ser en ellas más que una mera negación lógica, no una realidad o posibilidad ontológica.

### *2. Nihilismo y civilización*

Nietzsche, al adivinar a finales del siglo XIX el cataclismo de la civilización europea a causa del nihilismo, puso en circulación este concepto como un diagnóstico del estado de la cultura y el espíritu europeos[5]. Hizo de él un tema central.

El nihilismo es un estado del espíritu obsesionado por la Nada, cuyo auge y difusión plantea el problema del destino de la civilización. En la europea, devino un concepto popular con el anuncio de la muerte de Dios: de la época de la desfundamentación. Y el nihilismo presupone el fin de la fe en Dios Creador y con ella el del orden religioso y el orden moral tradicionales. Pero no de la religiosidad: Comte, fundó una nueva religión intramundana; sin embargo, ni siquiera quería ya parecer ateo; y el romántico kantiano Schleiermacher se preguntaba si una religión sin Dios no puede ser más perfecta que contando con Él.

El problema es que con la «muerte» de Dios se pierden la fundamentación de la realidad y la objetividad, y de ello dedujo Nietzsche, haciéndose eco de la frase de Dostoievski «si Dios no existe todo está permitido», su famoso *dictum* «nada es verdad, todo está permitido» *(nichts ist wahr, alles ist erlaubt)*, todo es relativo. Anunciaban ambos la forma de vida de la sociedad y el Estado permisivos, cuyo pacifismo (con la kantiana *La paz perpetua* como horizonte) hace de la actitud de la tolerancia —connatural a la convivencia— la virtud principal junto a la de la solidaridad para compensar, en lugar de la virtud de la justicia. Pero esta situación tiene una religión propia: la religión secular, temporal, intramundana, que postula a su manera una nueva visión de la realidad.

Pues el nihilismo está íntimamente relacionado con la «pérdida de la realidad», del sentido de la vida y de las cosas conforme a la anterior visión geocéntrica, y eclesiástica, del orden. El sentido, decía Heidegger en *Ser y tiempo*, es «aquello es lo que me sostengo». Y la pérdida del sentido incluye la de la naturaleza humana, y en definitiva del hombre tal y como él es. Pues «el hombre también pertenece a la Naturaleza y sólo con ella, no contra ella, puede conservarse»[6]. La pérdida de la realidad humana se traduce en la práctica, bien en quietismo, bien en el activismo de la acción por la acción basado en la *libertas indifferentiae*. En disolución de las creencias, sensación de vacío, falta de sentido de la vida, pérdida de vigencias e ideales, afán de autorrealización y una libertad sin responsabilidad para poder flotar en el vacío; en el utilitarismo puro como única norma razonable. Si la divinidad ha muerto se disuelven todos los lazos.

El nihilismo aniquila las creencias en que se sustenta la cultura y le dan sentido al *êthos* y a la tradición. El nihilismo como un hecho y una actitud del espíritu, produce la religión secular que pugna por sustituir a la tradicional para cumplir sus funciones integradoras. Mas, en realidad, en el nihilismo desaparece toda posibilidad de *êthos*, pues la religión secular es incapaz de suscitar espontáneamente otro nuevo. La cultura es la forma de la sociedad. Y el nihilismo desetifica y disgrega la cultura por arriba al mismo tiempo que desintegra la vida colectiva por abajo, al aniquilar lo que llamaba Durkheim *«la contrainte social»,* el consenso social, lo que hace imposible la comunicación existencial. La anarquía que suscita el nihilismo agosta la cultura y lleva a la civilización al caos. El caos, la desintegración social, únicamente puede contrarrestarse mediante el aumento de la coacción, vio-

lenta o sutil, imponiendo una cultura abstracta, artificiosa, puro culturalismo. En el nihilismo prevalece sin cortapisas, como una exigencia, la voluntad de poder.

Por otra parte, el nihilismo, sin esperanza ni posibilidad de alcanzar la meta de la verdad, pues en él es imposible el pensamiento, se sirve de la razón instrumentalizándola y hace del conocimiento un fin en sí mismo. Una de sus coartadas intelectuales es el pensamiento utópico, un pensamiento sin realidad, vacío, como escapatoria de la Nada, lo que da lugar, allí donde impera, a una existencia sin doctrina en la que la acción carece de finalidad concreta. El mismo Nietzsche definió en alguna ocasión el nihilismo como la falta de fin, la falta de respuesta al «para qué». En el nihilismo, todo son apariencias en las que se cree como supersticiones apoyadas acaso por argumentos cientificistas. «En la interpretación nihilista —dice exactamente la encíclica *Fides et ratio* (46) de Juan Pablo II— la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que lo efímero tiene la primacía». El nihilismo es así el origen de la mentalidad para la que la verdad es relativa, no *debiéndose* asumir ningún compromiso definitivo «ya que todo es fugaz y provisional». La vida se produce como un conjunto de instantes (Kierkegaard) y de ocasiones, el ocasionalismo típicamente romántico.

La *normalización* de lo innatural y falso, o de lo malo, lo perverso y lo feo, la destrucción de la sal de la cultura, en suma, la disolución de los trascendentales del ser —lo uno, lo verdadero, lo bueno, lo bello— constituyen la causa y el efecto del no-pensamiento —el pensamiento expresa el ser—, de la actividad, la moral y la política nihilistas. Pues, en el nihilismo, la moral subsiste como moral de la disolución y la política como expresión

de la voluntad de poder, llegando a ser el odio una categoría en ella y el terror un medio como cualquier otro.

Heidegger consideraba muy difícil si no imposible definir el nihilismo, por ser paradójicamente nada nihilista en su esencia y estar interesado en disimularlo para sustraerse así a la discusión decisiva de todo. Según el pensador alemán, la esencia del nihilismo no es curable ni incurable, lo que significa que sólo puede ser sustituido y arrinconado o contenido tras la línea que ha traspasado constituyéndose en un estado normal[7]. Es ésta una importante tarea de la teología, puesto que el nihilismo es el producto de la muerte de Dios. Y la «muerte» de Dios quiere significar más que el ateísmo. Éste es el error, por ejemplo, de Onfray en su divulgación de los tópicos de la religión secular. Onfray se equivoca al presentar el ateísmo como la antesala del nihilismo. Hay un salto cualitativo. El ateísmo permanece dentro del ámbito de la religión, como observó claramente Comte. Niega la divinidad, no la raíz antropológica de la religiosidad. En cambio, el nihilismo presupone la increencia, la desaparición real o aparente de la capacidad de creer —de la fe en el plano religioso—, como una dimensión fundamental de la naturaleza humana. Deposita acaso la fe, como un existenciario, en el conocimiento que niega la verdad.

La religión secular pudo haberse presentado inercialmente ligada al ateísmo. Pero su trasfondo auténtico directo es el nihilismo. Un tema distinto es si el nihilismo puede esquivar la dimensión antropológica de lo religioso. Apelar a la política como sustituto de la religión no es una solución. La única solución posible es la producción de un hombre nuevo carente de ese atributo

fundamental (y también de la politicidad, puesto que la política procede de la religión).

### *3. Origen del nihilismo europeo*

Entre las religiones, únicamente la bíblica es creacionista. Sin embargo, es corriente atribuir a los griegos el origen del nihilismo, como hace Severino. Según el filósofo italiano, «sigue siendo esencialmente ignorado que la cultura moderna y la civilización de la técnica son el modo en que se manifiesta y domina hoy el horizonte abierto por la metafísica griega». El no-ente de Parménides, un producto del pensamiento, sería para Severino el precedente del no-ser de Platón[8]. Se dice también que Platón habría admitido en El sofista el ser del no-ser, al definir el no-ser como alteridad. Pero ésta es una interpretación a posteriori y falsa, lo mismo que el nihilismo atribuido al sofista Gorgias, por ser imposible dado el horizonte del pensamiento griego. Y en cuanto al pirronismo, no es más que una forma extremada del escepticismo.

Lo que descubren los griegos al recurrir al intelectualismo para superar los límites inmanentistas de su concepción finita de la realidad no es la Nada, sino que el pensamiento puede trascender a la realidad aparente. El intelectualismo griego se encontró con el problema de que el pensamiento puede ir más allá de la naturaleza, la physis, que identificaban con el ser, negándola, puesto que el no ser es pensable. Pero nada más. Como en tantas otras cuestiones, su horizonte era limitado; por eso tenían que contentarse con sugerencias y soluciones intelectualistas y apelar en último extremo al mito. Por lo demás, el paganismo no es nihi-

lista. El paganismo es religioso, extremadamente religioso. En él, lo profano es sólo una distinción formal.

En suma, si el pensamiento descubre acaso la Nada como lo que es imposible pensar, los griegos jamás atribuyeron una entidad al no ser, ni siquiera como posibilidad. El mundo de la posibilidad no es en ellos más que el mundo de la imaginación o la fantasía. Para los griegos el no-ser no es la Nada, carece de realidad ontológica, pues para ellos la Nada era sencillamente impensable como una realidad.

Aristóteles decía en la Metafísica (IV, 5 1009a 31) y repetía en la Física (1, 4. 187a 27 ) *nihil ex nihilo fit* (de la nada nada se hace). Lucrecio decía *ex nihilo nihil* (*De rerum natura* 1, 155); *nil posse creari de nihilo*, afirma rotundamente Persio (*Sátiras* 3, 83f). Pero de la idea de la Nada como una realidad, remachaba Zubiri, «no cruzó jamás por la mente de un griego»[9]. Para los griegos el no-ser era un límite, no una posibilidad. Zubiri lo ha dicho crudamente: el horizonte del cristiano es la idea de nihilidad, que no podía ser el horizonte de un griego. Sólo con el cristianismo, dada la omnipotencia divina, se abre el mundo de la posibilidad, de modo que para el cristianismo la Nada es una posibilidad real. También por supuesto para el judaísmo. La Cábala afirma que Dios es «Nada de la Nada» o «quintaesencia de la Nada»[10]. Zubiri dirá que es la «Realidad de realidades». El pensamiento puro únicamente descubre la Nada como principio de razón, no como principio ontológico, lo que crea ciertamente un problema. La filosofía griega es una filosofía «desde el Ser». En contraste, la filosofía cristiana es a partir de san Agustín, una filosofía «desde la Nada». No es una paradoja que Agustín llamase ya nihilistas a los

no creyentes, precisamente porque se desentendían del horizonte de la Nada.

Hay quien apunta que el giro dado por Copérnico en 1450 a la imagen de mundo, al hundir la imagen medieval podría ser un antecedente del nihilismo. No obstante, la filosofía racionalista, agustiniana en sus orígenes, se desentendió del nihilismo y ateniéndose a lo que hay, propendió a ser una filosofía del espíritu y la naturaleza como atributos del ser. Kant llevó a su culminación y agotamiento las distinciones metafísicas de Descartes entre el pensamiento y la naturaleza que incoaban la supremacía del conocimiento y, tras la reacción idealista, que dio la primacía al espíritu, imperó la filosofía de la naturaleza beneficiándose del auge de la ciencia natural, aunque mezclada con la del espíritu. El propio Kant había metido a la metafísica en el seguro sendero de la ciencia, que sólo conoce fenómenos, apariencias, a la vez que en lo que respecta a la religión, para él ésta «encaja únicamente en el marco de una filosofía de la religión muy moderna [¿culturalista?] y sin Iglesia», a decir de Troeltsch. La renuncia a conocer «lo que hay», lo real, y la primacía dada a lo fenoménico, abrió el camino a la primacía de las condiciones, del ambiente social y físico en el que fermentan los fenómenos.

Heidegger abordó la pérdida de la realidad afirmando que el pensar, todo auténtico pensar, es pensamiento del ser. El ser se expresa a través del lenguaje como pensar. Así pues, pensar la Nada también sería pensar algo ontológico, real. Lo cierto es que el hecho del nihilismo prueba la honda crisis de la civilización occidental.

### *4. Nihilismo y cristianismo*

El cristianismo, la civilización cristiana, se asienta en la Nada, en la *creatio ex nihilo,* como expresión del poder de Dios. Remedando las palabras de Zubiri, el horizonte de la nihilidad es al mismo tiempo el horizonte de la Creación, que presupone un Dios Creador. De este modo, si históricamente Dios ha muerto como creyó percibir Nietzsche, si se exilia a Dios como dice Manfred Frank, *Gott in Exil*[11]*,* o si la cultura se despide de Él —*Abschied von Gott*?, se pregunta Heinrich Fries desde 1968[12]—, o si se comienza a hacer el inventario de Su herencia, *l'inventaire de l'héritage* —tal como describe Claude Jannoud el estado de cosas — entonces acaba prevaleciendo el espíritu de la Nada, el nihilismo.

Según esto, el nihilismo europeo sería una herejía del cristianismo sólo aparentemente. La sería si no se excluyese la Creación. En realidad es su sucesor en la forma de una religión secular. Ésta es una religión postcristiana más radical que el viejo gnosticismo, opuesta a lo que supera la Nada, quizá como una excepción, a la Creación. Igual que Descartes separó la res *pensante* de la res *extensa*, el nihilismo separa la *creatio* del *ex nihilo*, quedándose en este último término. Dicho de otra manera: la religión secular de los modernos no es un paganismo —como a veces se dice—, se asienta en la Nada. Así postula miméticamente para justificarse ante la experiencia, como hace Habermas, uno de sus ateólogos, una «trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá»[13].

Como en la Nada del cristianismo se manifiesta la libertad absoluta de Dios, precisamente por eso, Nietzsche —considerán-

dose irónicamente el «primer perfecto nihilista europeo»— veía en el cristianismo, tras la muerte de Dios, la causa del nihilismo, en tanto el nihilismo anida en el cristianismo. Pero el nihilismo reclama para sí la libertad absoluta y su Nada se evidencia en la «ansiedad» (*Angst*) existencialista (Fries)[14] y, en otro orden de cosas, en la inquietud de la revolución permanente según Hermann Rauschning, estudioso de la revolución del nihilismo como testigo presencial de una de ellas[15], históricamente la más importante hasta ahora.

La marcha hacia la Nada existencial se manifiesta de muchas maneras: en el hecho, destacado por Jünger, de la movilización total[16], el equivalente al movimiento de la física en el mundo humano; en la revolución legal en marcha denunciada más tarde por Carl Schmitt[17], en las permanentes políticas del «desarrollo», etc… Peter Sloterdijk describe esa actitud inquieta y angustiosa y su marcha como «la insostenibilidad de lo prometido, que avanza a ojos vista, la reducción de todo lo existente a un medio de sostenimiento de unas posiciones reconocidas como insostenibles»[18]. Antes había dicho que lo que desde hace cien años se llama nihilismo «podría ser sólo la explicación última del nihilismo básico que reside siempre en las racionalizaciones del mundo, que analizan y deducen sin fijarse en las apariencias actuales y perceptibles»[19].

### *5. Contractualismo y nihilismo*

Hay otro aspecto de las causas que destapan el nihilismo. Jannoud tiene razón al decir que la metafísica del contrato social radica en el nihilismo. El nihilismo sería a la vez, a largo plazo, la

causa y el efecto de la artificialidad del contractualismo. A la verdad, la ontología es incompatible con el contractualismo que presupone un vacío existencial, una especie de Nada originaria. No es casual que dijera Hobbes del contrato que es como el *fiat* de la Creación. Kant, instalado filosóficamente en el artificialismo, daba por supuestos el estado de naturaleza y el contrato, aunque en él, el contrato no es una explicación del origen del gobierno sino, más radicalmente, una idea normativa que encubre la falta de realidad, al igual que, por ejemplo, en Rawls. El contrato es una posibilidad de realización. En Kant, preocupado por la epistemología, tales ideas normativas clarifican la relación entre los gobernantes y los gobernados.

El contractualismo moderno presupone un estado de naturaleza para poner algo donde no hay Nada, pues ni siquiera hay propiamente vida. Con cierto escepticismo puede afirmarse que el *pathos* contractualista de Kant culminó en *La crítica de la razón pura,* a partir de la cual no queda nada sustantivo en qué asentarse y de qué partir. Más sorprendente sería decir que inventó el Yo trascendental como una suerte de artificioso sujeto perfecto ideal de la capacidad humana de conocer, en sustitución de la Providencia. Un Yo capaz de hacer de abstracto filósofo rey en una supuesta Constitución formal ideal, cosmopolita. En la *Crítica de la razón práctica* el moralista Kant tenía que poner algo y puso tres postulados o ideas reguladoras, los de la Gran Tríada que juegan tan importante papel en la simbología oriental[20]: Cielo, Tierra, Hombre.

El pensamiento parametafísico y el metafísico apoyan el deber y el imperativo categórico en esa tríada, que recuerda en el plano gnoseológico al soberano en el plano político de Hobbes. El fa-

moso imperativo sale en Kant como del vacío, de una decisión, ocultando —confundidos— en sus entrañas el subjetivismo cartesiano y el hombre del contrato hobbesiano moralizado por el derecho estatal haciendo de catalizador la sensibilidad moral de Rousseau. De ahí sale también el no menos famoso *Rechtsstaat* kantiano, una formalidad. El *Rechtsstaat* es un Estado que, mediante el derecho, convierte —para que se cumpla— en coactivo el imperativo categórico, que está detrás de lo que se ha dado en llamar la política correcta. Es como si aquél saliese de una Nada sustantiva, en la que la idea de deber puesta porque sí, es un gancho para colgar algo.

Newton había dicho: «conozco la ley de la gravedad; más si se me pregunta que es la gravedad, no sé qué responder». En la segunda mitad del , Kant, un metafísico despertado de su sueño dogmático, intentó someter la metafísica, palabra que todavía connotaba la vieja *physis* con sus esencias y cualidades, a las seguras reglas de la mecánica newtoniana. El mismo Hume, su despertador, había buscado para la moral un principio unificador como la ley de la gravedad, encontrándolo en el sentimiento de simpatía. El resultado de la operación kantiana fue separar la naturaleza de lo humano, que aparece reducido al espíritu, un espíritu de origen gnoseológicamente desconocido.

Kant no era nihilista. Mas el golpe que asestó a la metafísica separando lo natural y lo espiritual, dejó el campo libre al nihilismo. Quizá sobre todo, con su formalismo y la sugerencia implícita de que era posible que no existiese una naturaleza humana o, por lo menos, al poner en duda su realidad ontológica por ser incognoscible. La redujo así a un postulado.

### *6. El bache revolucionario*

La justamente famosa obra de Paul Hazard *La crisis de la conciencia europea* ha contribuido a desorientar la interpretación de los siglos XVIII y XIX[21]. Según Hazard, lo que él llama la crisis de la conciencia europea comenzó con la Ilustración, como si esta época, la revolución y el Romanticismo fuesen momentos de un todo continuo. Sin embargo, la revolución no fue una delgada línea de separación entre la Ilustración y el Romanticismo, sino una ancha y profunda sima. La Ilustración no fue inocente. Ninguna época lo es. Extendió por Europa el utilitarismo, la fe en la ciencia, etc. Pero su *Zeitgeist* era muy distinto al del Romanticismo. Era bastante más ingenua. Hoy se tiende a pensar incluso que ni siquiera puede sostenerse la idea de la Ilustración como una época o individuo histórico. Sería más bien la fase final del pensamiento moderno antes de la revolución. En puridad, cualitativamente, lo posterior ya no es moderno; sería preferible decir contemporáneo, aunque esta palabra presenta la dificultad de que toda época es contemporánea de sí misma. El caso es que la revolución separó cualitativamente el siglo XVIII del XIX, la «edad de la razón», de confianza en el hombre, de la «edad del sentimiento», que desconfía del hombre. Separa una época de plenitud de otra época en la que intelectualmente no hay nada seguro con que se pueda contar —tras la destrucción por Kant de la metafísica— salvo el sentimiento, exaltado por Rousseau, como último refugio. De ahí la exaltación romántica del Yo.

El despiste en las interpretaciones de la Ilustración procede de la misma revolución que, deseosa de tener un pasado honorable que la hiciese respetable, presentó como suyas las ideas de aque-

lla que le convinieron, obviamente descontextualizadas, igual que muchos de los nombres que invoca a su favor y que nada tienen que ver con el espíritu revolucionario. Ni siquiera el reaccionario Rousseau que le sirvió de guía, pero que seguramente habría sido un enemigo de la revolución. No hay que olvidar que la revolución inventó la propaganda sistemática, en lo que brilló también el genio de Napoleón, un hijo de la revolución[22].

Para disipar la confusión entre lo anterior y lo posterior a la revolución, conviene recordar que no fue pura continuidad, sino que tuvo varias fases. Los historiadores muy ceñidos a la ordenación de los hechos suelen distinguir más de dos. Considerada en bloque, es preferible la aludida división en dos fases, como hizo Guglielmo Ferrero[23], sin perjuicio de lo que decía Acton; al menos en la perspectiva de la historia de las ideas: la primera, comenzada en septiembre del año 1789, se presentó como una secuencia de la revolución gloriosa inglesa y de la norteamericana, que reivindicaban simplemente libertades y derechos políticos. Es posible considerar esta fase como un eco de la Ilustración, lo que explica la simpatía que inspiró a hombres como Edmundo Burke y Federico von Gentz, que, al comenzar la segunda, se convirtieron en sus más acérrimos enemigos. Otro simpatizante, Benjamín Franklin, huyó despavorido de París y advirtió a sus compatriotas que dejasen de ayudar a una revolución que nada tenía que ver con la suya.

La trayectoria de la revolución empezó a girar ya en 1790 hacia una «revolución metafísica», dice Ferrero. Su segunda fase se inició con el golpe del 2 de junio de 1792 en el que los jacobinos se deshicieron de los girondinos; el giro se consumó con la *Grand Peur* y la insurrección del 10 de agosto y se consolidó con

la Convención. Esta fase, corta simbólicamente en dos la historia de Francia y de Europa, prolongándose sus efectos directos hasta la caída de Napoleón en 1814. En aquel momento de junio comenzó la verdadera revolución, la que trastrocó todo: el Terror, el nuevo calendario, el nacionalismo, el ataque directo no ya a la Iglesia sino a la fe cristiana, sustituidos por la parodia del culto a la diosa Razón que inauguró la época de la religión secular. Emergió el nihilismo, si reflejan bien la situación las palabras que pronunció Anacharsis Cloots en un discurso ante la Convención el 26 de diciembre de 1793: «La república de los derechos del hombre no es teísta ni atea, es nihilista»[24].

En el tiempo transcurrido entre 1792 y 1814 se quebrantaron las antiguas creencias y tradiciones inventándose otras nuevas. Y tras la revolución propiamente dicha y la aventura napoleónica, apareció como su secuela el Romanticismo, cuyo espíritu es tan completamente extraño al de la Ilustración, que se ha llegado a decir que fue una reacción contra aquélla.

Otra manera frecuente de expresar la diferencia entre las dos fases o revoluciones, coincidente con la de Ferrero en el plano de los hechos, sostiene que la primera fase estuvo inspirada por Montesquieu, un ilustrado del que eran partidarios sobre todo los girondinos; la segunda por Rousseau, cronológicamente ilustrado y mucho más «conservador» que el primero, pero que espiritualmente era ya un romántico. La revolución entró a saco en su pensamiento: los jacobinos hicieron suyos desde el contrato, no político y jurídico como el de Hobbes, sino exclusivamente social, de refundación de la historia y la sociedad, hasta la soberanía de la voluntad general. Ideas compartidas en gran parte por Kant, para quien el pensador ginebrino fue una fuente de inspi-

ración. Por ejemplo, Rousseau le autorizó a pensar que es posible establecer la ley moral prescindiendo de Dios, no según la fórmula condicional moderna *etsi Deus non daretur*, sino fundándola en el sentimiento natural. Esto destruía la tradición abriendo paso a una religión sin cristianismo que es el fermento de la religión secular de los siglos posteriores.

En los años formativos de Kant, buscador de nuevos caminos transitables, fue grande la influencia de Rousseau. Según su propio testimonio, «le había puesto en la buena senda»[25]. Si bien luego disminuyó su interés, había encontrado en el pensador suizo «tan insólita agudeza de mente, tan noble marca de genio y tal sensibilidad de alma», que es posible, pensaba Kant, que no hubiera existido nunca un escritor comparable a él.

### 7. *La Ilustración*

La Ilustración, en la que se forma el pensamiento kantiano, ni era pesimista ni tuvo intenciones destructivas ni renegó de la cultura europea para la que inventó la palabra civilización, ni de la vida. Y, aunque Kondylis ha encontrado en ella formas de materialismo y nihilismo estrechamente relacionadas con la rehabilitación inmanentista de la sensibilidad, desde luego no era nihilista. Todo lo contrario. No renegaba del hombre —al revés— y precisamente por eso hipostasió la Humanidad. Tampoco desconfiaba de la naturaleza humana a pesar de su inclinación al despotismo ilustrado, imitado del Estado que construyó en Rusia Pedro el Grande. La idea ilustrada de emancipación constituye una prueba fehaciente.

Precisamente Kant expresó muy bien con ella lo que significaba la ilustración para el siglo xviii. Emancipación significaba que en la vida pública el hombre no tiene por qué someterse a la tutela de la autoridad. Lo explica en su célebre escrito de 1784 *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* La revolución, con su voluntad de partir de la nada, hizo suya la idea de emancipación, pero aplicándola radicalmente —con el espíritu de Rousseau— además de a los individuos, a los colectivos, concretamente a la Nación. La emancipación devino así la causa eficiente de la religión secular que pone el amor universal al hombre por encima del amor a Dios y al prójimo[26], y por ende, del pensamiento ideológico y colectivista, pues de la ideología de la Nación se pasó a la de la clase, a la de la raza y a la de cualquier grupo.

El siglo xviii tampoco desconfiaba del mundo, del que esperaba grandes cosas, ni de Dios, aunque el Dios de muchos ilustrados fuese el del deísmo, una especie de Gran Arquitecto, evolución final del Dios de los filósofos del siglo xvii visto con las anteojeras de la mecánica de Newton. En realidad, el deísmo no puso en entredicho a Dios ni la realidad de la vida eterna, aunque dejase sin nada que hacer a la Providencia.

«Contra lo que se cree vulgarmente, la Revolución no fue el fruto de la Ilustración, ni este fenómeno cultural fue la obra exclusiva de los grandes filósofos», escribe García-Trevijano[27]. La filosofía de las Luces, cosmopolita y europea, únicamente había conquistado a un público restringido, aristocrático y burgués, casi exclusivamente urbano, decía François Furet. «De pronto, penetra en las masas populares de las ciudades y los campos, bajo su forma más democrática, por un canal imprevisto: el sentimiento nacional. En él se encuentra simplificada, radicalizada

hasta el punto que en seguida la Europa ilustrada no reconoce en ella su filosofía»[28].

Los fines de la Ilustración eran imprecisos. Por eso llenó el mundo intelectual de conceptos abstractos tomados en su mayoría de la centuria anterior, como la Sociedad, el Estado, la Humanidad y tópicos parecidos. Pero siempre fue positiva: aspiraba a mejorar la civilización europea desarrollando racionalmente, es decir, por las propias fuerzas del hombre, sus posibilidades, cumpliendo los «decretos inmutables» de la divinidad. En cuestiones de moralidad, se atenía a la norma ancestral de que todo acto ha de ser moral, esto es, bueno. La Ilustración incluso fue moralista hasta el exceso, kantiana se podría decir. Una actitud que recogió la revolución dándole un sesgo completamente distinto, al reconducir la moral a la política introduciendo la política moral. Seguramente estaba en lo cierto Ernst Jünger al decir que la teología sigue peleándose con las retaguardias de la Ilustración, mientras, se cuela en ella el nihilismo al implicarse en el diálogo nihilista. Últimamente Habermas piensa recíprocamente que la «ilustración» ya no tiene a su adversario en el cristianismo, que no constituye amenaza alguna para la sociedad liberal ni para el Estado democrático. Esto es cierto, pero lo que en realidad quiere decir es que la fe cristiana ha dejado de ser pública.

### *8. Kant y la revolución francesa*

Para ver en Kant un nihilista hay que atender al hecho de que su pensamiento surge en unas circunstancias determinadas, y que su difusión y, en cierto modo, su aplicación, tuvieron lugar en otro contexto. O sea, la efectividad de su pensamiento se rela-

ciona con circunstancias distintas. Éstas son las suscitadas por la revolución francesa. Si, según Heidegger, el Ser se presenta en el acontecimiento abriendo otra época, cuya propia historicidad se expresa a través del lenguaje, la revolución fue uno de esos acontecimientos histórico-destínales. Kant era un ilustrado, pero fue entendido con otro espíritu.

El gran filósofo teutón había hecho su crítica «demoledora» de la metafísica en los años ochenta, al final de los cuales, en 1789, le sorprendió la revolución. Todavía publicó la tercera de sus críticas, la *Critica del juicio*, en 1790, que sin duda había preparado antes del gran acontecimiento. La imputación de la revolución a la Ilustración, extremando la interpretación continuista de la historia, ve un ejemplo en Kant, considerándolo como el filósofo de la revolución. Según Heine, Kant superaba como revolucionario a Robespierre. Esto es cierto en tanto que su doctrina convierte al individuo, de una manera no considerada por los revolucionarios franceses o sus precursores intelectuales, en el mismo centro, como árbitro y soberano del universo. El individuo se determina como un ser libre y moral con la ayuda de normas que él mismo descubre. Esto es la consecuencia del imperativo categórico y del Yo trascendental. La famosa definición por Kant de la persona como un fin en sí mismo tiene ese sentido[29]. Y en cuanto a la libertad en sentido estricto, es decir, en sentido trascendental, para él equivale a independencia[30].

Kant siempre se interesó mucho por la revolución, «el acontecimiento de nuestro tiempo», y sus avatares, aureolados por una atmósfera de entusiasmo religioso, mesiánico y escatológico a la que Kant no fue insensible ni ajeno. Según lo percibió Kant, escribe García-Trevijano, lo revolucionario no fue el hecho en sí,

sino «el estupor entusiasta que produjo en el público que no había intervenido en el acontecimiento»[31]. Tal vez el estupor del propio Kant. Mientras algunos de sus amigos o Goethe y Justus Möser rechazaron en seguida la revolución, él la acogió con verdadero entusiasmo. Otros entusiastas iniciales como su amigo Starck o su discípulo Gentz cambiaron de bando al hacerse los jacobinos con el poder, pero el filósofo de Koenigsberg siguió siendo un firme partidario de la revolución, «como mostraron sus publicaciones subsiguientes», en opinión de Manfred Kuehn, uno de sus recientes biógrafos. Quizá por la influencia en Kant del humanitarismo de Rousseau. Aun teniendo en cuenta que al parecer sus facultades empezaron a deteriorarse seriamente a partir de 1798, sus doctrinas podían encajar bastante bien en el espíritu revolucionario, como observó nada menos que Sieyès. Su crítica de la metafísica era una revolución.

En ese mismo año publicó *El conflicto de las facultades* donde presenta la revolución francesa como una experiencia concreta de la «historia profética» de la humanidad: «La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; puede acumular tantas miserias y horrores, que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería, sin embargo, a repetir ese experimento a ese precio; esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del género humano.

La causa moral que interviene aquí —explica Kant— es doble: primero es la del derecho que tiene un pueblo de no ser impedido por otros poderes cuando quiere darse una Constitución política que considera buena; segundo, la del fin (que al mismo tiempo es un deber), es decir, que sólo es legal y moralmente buena en sí una Constitución de un pueblo, que por su naturaleza, esté en condiciones de evitar por principio la guerra agresiva —y no puede ser otra que la Constitución republicana— por lo menos en teoría, que, por consiguiente, puede colocarse en condiciones que eliminen la guerra (fuente de todos los males y de toda la corrupción de las costumbres) y asegure, negativamente, al género humano, con todas sus flaquezas, el progreso hacia lo mejor o, por lo menos, un progreso sin trabas»[32].

Marx convino en que Kant era «el filósofo de la revolución francesa» y otros antes de Marx —por ejemplo, Hegel— o después de Marx —recordaba Hannah Arendt— pensaban lo mismo. Cita a Sieyès, uno de los fundadores del club de los jacobinos, quien proyectaba introducir en Francia la filosofía kantiana. La razón que daba el famoso abate, un hombre clave de la revolución, es que «el estudio de esta filosofía por los franceses sería un complemento de la revolución»[33]. Sin embargo, lo que podría decirse de Rousseau, sirve para Kant. Kant puede ser el filosofo de la revolución, pero de la revolución *in the long run*, de sus consecuencias. Más por lo revolucionario de su doctrina que porque su filosofía fuese intencionadamente revolucionaria.

No obstante, si no se sabe cuál hubiera sido la actitud de Rousseau, si es sabido que Kant defendió en público la revolución francesa permaneciendo impasible ante sus excesos. Algunos apuntan que, siendo un republicano convencido, ya muy an-

ciano e ilusionado con el republicanismo —el nuevo constitucionalismo— de los revolucionarios, pasó por alto otros aspectos. Puede ser eso sólo o puede haber contribuido su humanitarismo. El caso es que la revolución y sus avatares se convirtieron en un tema muy importante en su vida privada, mostrándose intolerante y dogmático sobre la cuestión[34]. Después de todo, también él había reducido la religión pública a la moral igual que Rousseau, de modo que, para él, el único absoluto de que se puede hablar es la ley del deber. El deber es lo santo —«la santidad de la ley moral»—, y sólo ateniéndose a él es posible llegar, considerando el fin último del hombre —la vida eterna, en la que creía Kant—, a la divinidad[35]. Se lo reprochará Schleiermacher, para quien la pureza de la vida moral es contraria a la creencia en una recompensa ultramundana. Por otra parte, la revolución iba contra la Iglesia católica, a la que también se oponía firmemente Kant, quien además creía no menos firmemente en el progreso, que puede ser «interrumpido pero jamás roto». Hizo incluso un lugar en su pensamiento a la «historia profética» y consideraba un deber «actuar sobre la posteridad de tal manera, que ésta se haga cada vez mejor».

El hecho revolucionario cambió profundamente la circunstancia en que se gestó la filosofía kantiana, el mundo de la Ilustración. H. Arendt comenta que la revolución norteamericana y luego la francesa despertaron a Kant de su sueño político como lo hizo Hume de su sueño dogmático y Rousseau del sueño moral. La pensadora alemana deplora que su despertar del sueño político fuese tan tardío, que apenas le permitió discernir la diferencia entre lo político y lo social sin tener ya ni tiempo ni disposición para elaborar una filosofía política. Lo cierto es que

aunque se conmoviese profundamente ante la revolución no se inmutó intelectualmente, tal vez, también, porque viese en ella un hecho necesario para que mejorasen las cosas, lo que encajaba con su concepción filosófica general.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794), escribió a propósito de la obtención de la libertad religiosa, según Kuehn en clara alusión a la revolución: «Los primeros intentos serán desde luego burdos, incluso ligados a mayores penalidades y peligros… pero no se madura jamás para la razón si no es por medio de los *propios* intentos… No tengo nada en contra de los que tienen el poder». Tal vez porque «convertir en principio la idea de que en general la libertad no es adecuada para aquellos que les están sometidos… es una intrusión en las prerrogativas de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad». Esto último es justo, al menos en abstracto. Pero sólo con cierto fanatismo pueden disculparse muchos de los acontecimientos a que dio lugar la supuesta conquista de la libertad. Schlosser, el cuñado de Goethe, acusó a Kant en 1797 de estar destruyendo a la cristiandad.

¿Era tanto su fanatismo? No es posible saberlo. *La paz perpetua*, publicada en 1795, podría haber sido suscitada por las esperanzas que despertó en él la revolución. Muchos lectores y admiradores han tomado tan en serio este librillo, que ha llegado a ser un evangelio del progresismo pacifista. Pero Hannah Arendt opina, probablemente con razón, que es un escrito bastante irónico, en la línea de *Los sueños de un visionario* sobre Swendenborg.

Seguramente, jamás podrá responderse nunca a estas dos preguntas: ¿Percibió Kant que la revolución alteraba radicalmente el *êthos* en el que había pensado su filosofía? ¿Percibió el hecho de

que la revolución contenía en realidad dos revoluciones muy diferentes? Tampoco nadie en la época consideró seriamente las diferencias viéndola como una sola, y el propio Kant, muerto en 1804, estaba ya muy mayor y no llegó a ver el desenlace del proceso revolucionario en su sentido estricto.

### *9. De la revolución al Romanticismo*

Casi todas las actitudes e ideas incubadas o reelaboradas en la Gran Revolución destinadas a dominar posteriormente, empezaron a despuntar bajo la Restauración, como manifestaciones de un nuevo espíritu muy distinto al de la Ilustración, alimentado por la contradicción entre esta última y la revolución. La incapacidad de las antiguas creencias para contenerla, el fracaso de la misma revolución, sus efectos, y la mentalidad contrarrevolucionaria empeñada en volver en lo posible al siglo XVIII, configuraron los contenidos del espíritu romántico. Un espíritu en el que la exaltación del Yo sin raíces tiene su contrapunto en el cultivo del colectivismo. Así, el nacionalismo político, basado en una visión colectivista de la libertad, como la primera religión de la política basada en la religión secular, o el humanitarismo, heredero de la filantropía de siglo XVIII, que, inspirado por la fraternidad, uno de los lemas de la revolución, sustituyó el amor al prójimo y a uno mismo por el «amor a la Humanidad», la caridad por la solidaridad, una caridad colectivista. Sobre todo Rousseau y el alemán Herder, cada uno por su lado y con perspectivas distintas, habían propalado muchas de las nuevas ideas que, compitiendo con las democráticas procedentes de Norteamérica que empezaron a penetrar durante la Restaura-

ción, acabaron mezclándose con ellas. Eso contribuyó poderosamente, por un lado, a la tergiversación de la democracia en Europa al confundirse la democracia política con el estado democrático de la sociedad; por otro, a que tomara la iniciativa y el mando el tipo de hombre *manqué* que ama por instinto la revolución, por lo menos el cambio por el cambio. Se introdujo la furia de gobernar.

La Restauración, falsa y artificiosa en una época que había dejado de ser monárquica al hacerse insostenible el derecho divino de los reyes, favoreció, sin quererlo, la difusión de la democracia colectivista a la europea, más amiga de la igualdad que de la libertad, en una cultura cuyas raíces había cortado la revolución, así como las extrañas mezcolanzas de las palabras ilustradas con el espíritu revolucionario, que no se apagó con la caída de Napoleón y cuyo nacionalismo era en esencia colectivista. Hasta el anarquismo, que sin suelo en que enraizar extrema las posibilidades colectivas del Yo de los románticos, estaba impregnado de colectivismo. Colectivismo que es un refugio sentimental, por decirlo así horizontal, para compensar la falta de un suelo de creencias básicas en el que enraizar virilmente, verticalmente.

En suma, bajo la Restauración, prosperaron y se consolidaron al mismo tiempo que el kantismo, en cuyo formalismo podían encajarse muchas cosas, las nuevas ideas, destinadas a convertirse en creencias de la religión secular en el lapso entre las revoluciones de 1830 y 1848, durante el régimen de la monarquía orleanista. París se convirtió en el laboratorio y santuario de las religiones de la política derivadas de la religión secular, que ponen la fe en el conocimiento y en el hombre abstracto; casi todas ellas inspiradas en el colectivismo inherente a la religiosidad naciona-

lista. Eso fortaleció y expandió la creciente politización de los espíritus, y el interés por la política, que se había extendido poco a poco entre el pueblo con la aparición del Estado, empezó a desplazar definitivamente al interés en la religión tradicional. Impregnadas las ideologías o religiones políticas del talante descontento, el resentimiento, la destructividad o el utopismo, la desmesura y el nihilismo revolucionarios y románticos se instalaron firmemente en el *humus* europeo entre 1870 y 1914, la *belle époque*[36]. Lord Acton escribía a Mary Gladstone en 1880 que el gran defecto moral e intelectual de aquellos días consistía en «el hábito de habitar en apariencias, no en realidades». Época de apariencias que, ciertamente, podía encontrar una justificación en la formalista filosofía kantiana para la que los fenómenos son lo único cognoscible y, por lo tanto, lo único a qué agarrarse.

### *10. ¿Kant nihilista?*

Hay bastante acuerdo en que en el momento presente dominan el pensamiento y las actitudes nihilistas, confundidos con frecuencia con manifestaciones de paganismo. El mayor obstáculo para entenderlo y afrontarlo estriba, según Heidegger, en que pertenece a su esencia que *no* se tome en serio la pregunta por la Nada, limitándose a vivir en ella, en el artificialismo[37]. Una pregunta a la que diera una respuesta anticipada el *Génesis* al mismo tiempo que planteaba radicalmente el problema, al relatar el acto creador de Dios.

Probablemente, sólo una teología contundente y bien asentada en la deconstrucción de la cultura romántica podría apartar a un lado el nihilismo que emerge de ella como algo natural. La

*Radical Orthodoxy,* un grupo de autores anglicanos, en su mayoría teólogos de Cambridge coincidentes en el propósito de recuperar para la teología el primer lugar entre los saberes, ha emprendido esta tarea. La idea se está extendiendo, haciéndola suya miembros de otras Iglesias cristianas.

En esta perspectiva, resulta, pues, pertinente, aunque sólo sea para comprender el fenómeno nihilista, el preguntarse si la filosofía kantiana es nihilista. Pues Kant, a quien se refirió Moses Mendelssohn, tras leer la *Crítica de la razón pura*, como el «destructor de todo», se encuentra en el punto de inflexión de la historia europea en el que hizo su aparición el nihilismo. A fin de cuentas, se reconoce en el kantismo la culminación del pensamiento metafísico y su destrucción, a pesar del intento de resucitarlo de sus discípulos idealistas, que intuían que el maestro había desfundamentado la cultura europea. Si la tradición metafísica versaba sobre el ente y se destruye la metafísica no queda nada. Sus tres preguntas al final de la primera de sus tres *Criticas*, ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué puedo esperar?, están más que justificadas.

Ahora bien, seguramente, lo que destruyó Kant no fue tanto *la* metafísica, como *una* metafísica, la moderna. Carl Schmitt recordaba que Alberigo Gentile había mandado callarse a los teólogos y dejar hablar a los juristas. La metafísica moderna descansaba en una teología que había ido degenerando de la mano del humanismo. Probablemente la misma reacción nominalista se produjo contra ella. El caso es que ya no podía ser llave, *ancilla*, de la teología y, por tanto, era preferible confiarse a los juristas, más próximos al mundo empírico. Posteriormente remplazarán los políticos[38] a los juristas y luego a los políticos los sociólogos,

que finalmente tienen que competir con los demás científicos sociales. Con estos últimos han empezado a competir los técnicos puros —los «expertos»— haciendo de la ciencia natural una ciencia social. Pero los economistas tienen todavía la última palabra en un *êthos* dominado por la moral utilitaria.

En fin, ¿era Kant un nihilista? Se sabe que la idea del nihilismo, la palabra es antigua, empezó a entrar en la circulación como una idea-ocurrencia precisamente en el entorno kantiano, aunque no consta que Kant (1724-1804), muy mayor, se apercibiera de ello[39].

Seguramente, de haber sido consciente de las posibilidades de su filosofía, habría rechazado la idea de que fuesen nihilistas tanto él personalmente como su pensamiento. *Ad hominem*, Kant, por muy escéptico que fuese —o quizá por serlo— no era un nihilista y parece improbable que en sí misma lo sea su filosofía. Pero pudo dar motivos para que lo fuese el kantismo. Él mismo sugirió en la *Crítica de la razón pura*, que es frecuente que los lectores lleguen a entender a un autor «mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo». Queda en pie, que para dilucidar lo que es el nihilismo y la emergencia de la religión secular y el ideal del hombre nuevo, resulta muy interesante el plantearse el posible nihilismo de Kant, aun sin la menor intención de imputárselo.

Sin embargo, el miembro de la Ortodoxia Radical, Connor Cunningham, considera explícitamente a Kant como nihilista. En un libro titulado *Genealogy of Nihilism*, escribe a propósito de los resultados de sus tres *Críticas:* «es posible sugerir que cada una de las tres críticas de Kant incorpora una desaparición particular». Antes de abordar el tema, explica cómo se pudo llegar a esta situación intelectual.

Para Cunningham, la posibilidad de considerar ontológicamente la Nada empezó a plantearla el neoplatónico Plotino, pagano con influencias cristianas. Sin embargo, la idea sólo empezaría a circular probablemente a partir de la teología negativa de Juan Escoto Eriúgena. Para Juan Escoto, Dios no es una sustancia, sino que está por encima de la sustancia. Dios es esencia pura o, más bien, una *Superessentia*, mientras que la Nada no sólo niega la sustancia, sino incluso la esencia y, por tanto, la creación. Ello no obsta a que el místico Eckhart llamase a Dios «Nada superpresente» o más tarde Jacobo Boehme, otro místico, «una Nada eterna».

Quizá fueron Duns Escoto, su discípulo Ockham y teólogos de la tendencia nominalista, los que sacaron las principales consecuencias de la contraposición radical que establece la fe cristiana entre el ser y la nada. Esos teólogos nominalistas parten, quizá frente a las tendencias humanistas, de un creacionismo radical, sin concesiones, centrado en la fe, viéndose obligados a distinguir entre la *potentia ordinata Dei* y la *potentia absoluta Dei*. Conceptos conocidos por santo Tomás sin poner un gran énfasis en ellos.

Los nominalistas separaron el tiempo, que empieza con la Creación, de la eternidad desarrollando el concepto de *potentia ordinata Dei* como distinto de su *potentia absoluta,* propia de la eternidad. Según ellos, Dios crea en virtud de su *potentia absoluta*, pero en sus relaciones con la Creación, se conduce, según la *potentia ordinata,* como Providencia, al someterse, voluntariamente por supuesto, a las reglas de la Creación, fuera de la cual no existe nada de lo que se pueda hablar. La Creación es racional, pero si se piensa en su origen, como irrupción del tiempo en la eterni-

dad, la Nada deviene una posibilidad cuya realidad se debe —al menos dialécticamente— a la voluntad de Dios. Por tanto, como diría Zubiri, el horizonte del cristianismo ya no es la *physis* o naturaleza, un todo finito, cerrado, tal como les ocurría a los griegos, sino la Nada, aquella posibilidad infinita desde el punto de vista del tiempo, a la que se contrapone la Creación como una posibilidad concreta. Por decirlo así, la Creación pudo no haber tenido lugar y todo sería Nada. Mas, dado que existe, lo que queda fuera de la Creación es la Nada. La Creación como algo positivo, puesto, la supera en cierto sentido, puesto que su origen no es la Nada sino la expresa voluntad divina… de la que también depende la Nada, que queda así como alternativa a la Creación. La Creación sería como una excepción —un milagro— a la Nada, debida a la voluntad divina. En suma, la distinción entre la Nada y la Creación es consecuencia de una especie de división de la eternidad, en la que la Nada precede a la Creación. Pero la Creación no se fundamenta en la Nada sino en la *potentia absoluta Dei*.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, descartada la posibilidad de que la Nada sea un concepto griego, por lo que dice Cunningham resultaría ser Kant una culminación del pensamiento sobre la Creación, acerca de la cual no se puede decir racionalmente algo sustantivo, y el punto de partida del pensamiento afincado en la Nada. O sea, habría abierto la posibilidad del pensamiento sobre la Nada de aquella tendencia teológica de un modo que únicamente quedaría como posible una filosofía nihilista. Para Cunningham, Kant mismo sería ya un nihilista. Esto parece excesivo, pero no cabe duda que ilumina la naturaleza del nihilismo, tanto del epistemológico como del ontológico.

El nihilismo epistemológico lo desarrollaría la ciencia al ponerse a sí misma como el conocimiento absoluto posible, desconociendo o negando la posibilidad de fundamentar la Creación en la *potentia absoluta Dei*.

### *11. Antecedentes del nihilismo kantiano*

El nihilismo se difundió en el contexto postrevolucionario. Cuando Baader empleó la palabra en 1826, debía haberse hecho corriente su uso, sobre todo en Alemania. En 1829 era normal en el ámbito estético. Casi al mismo tiempo, William Hamilton la utilizó en Inglaterra para calificar la filosofía de Hume. Donoso Cortés, que la emplea como denuncia, pudo haberla oído durante su estancias en París o en Berlín. El jacobino Anacharsis Cloots ya había dicho que la revolución era nihilista.

La revolución había aniquilado o por lo menos quebrantado gravísimamente el *êthos* tradicional, naufragando las ideas creencias que constituyen una sociedad y en las que descansa el sentido común. Negada o puesta en duda la fundamentación metafísica de la Creación de la anterior concepción del orden universal, se instauró el modo de pensamiento puramente ocasionalista, descrito agudamente por Carl Schmitt en *Politische Romantik*, sin más asiento que la voluntad, la vitalidad del Yo.

En esa situación espiritual, la crítica kantiana a la metafísica, a la que puso una barrera infranqueable, podía operar como la introducción a una filosofía de la Nada, puesto que, a la par que destruía la ontología, su epistemología sólo permitía conocer algo como pura apariencia o fenómeno *(Erscheinung),* como una formalidad. El imperio de la formalidad en el modo de pensa-

miento lleva a Cunningham a recordar el grupo de pensadores que según él lleva a Kant.

Plotino, Avicena y Enrique de Gante serían los primeros en emprender el viaje hacia la Nada. Plotino, preguntándose cómo el Uno, lo único, el universo, puede permanecer siendo Uno, concluyó que el Ser es anterior al Uno y es su no-Ser el que genera el mundo. El musulmán Avicena llegó a la conclusión, frente a Escoto Eriúgena, de que Dios no tiene esencia, y Enrique de Gante planteó claramente la posibilidad de la Nada.

Dentro de esta tendencia, Duns Escoto atribuyó una gran importancia al conocimiento formal, a las formalidades del ser, inaugurando un nuevo modo de captar la realidad enraizado en la univocidad del ser, puesto que el ser es lo que es pensable, en términos de formalidad. Las diferencias entre Dios y la criatura se relacionan con la intensidad con que en ellas se manifiesta la esencia. Duns Escoto cualificó a Dios por su infinitud, en la que se incluye el ser unívoco, con lo que el ser real y el posible no son clases de ser sino dos aspectos del mismo ser. La *haecceitas* o esteidad, otra formalidad, es lo que distingue a cada ser particular, lo que lo individua. Escoto veía el mundo como un sistema conceptual en el que todos los seres pierden su forma sustancial. En suma, concluye Cunningham, que no hay ser y que no hay sino un modo de ser que, en su unidad, es formalmente distinto de sí mismo, por lo que semejante univocidad del ser —por eso mismo— no es ser. A esto llama Cunningham la *meontología,* la no-ontología de la lógica del nihilismo: Nada como algo, que es lo que comparten la infinitud y la finitud.

Por supuesto, no era la intención de Duns, advierte este autor, desarrollar un sistema metafísico que permitiese tal interpreta-

ción; «pero esto no significa —añade— que semejante interpretación no sea posible». Lo mismo que en el caso de Kant, cabría decir también. En fin, Duns Escoto y su discípulo Guillermo de Ockham acometieron el problema de la univocidad, analogía o equivocidad del ser afirmando la univocidad del No-Ser. Duns había dicho que lo infinito mide todo como mayor o menor según su proximidad al Todo, tratando el infinito como una perfección positiva. El Ser infinito es unívoco. Para Ockham, creacionista radical, es posible que haya Nada y que el Ser consista en ser aquí. No obstante, para ambos, Escoto y Ockham, la intuición puede penetrar la Nada.

Más tarde, el acosmismo panteísta de Espinosa planteó a Kant la necesidad de justificar el Ser, y su respuesta, hace constar Cunningham, va a ser la imposibilidad de justificar algo. Sólo habría la Nada. O, dicho de otra manera: según sus antecedentes, la filosofía kantiana, filosofía de formalidades, pura epistemología, estaría asentada en la Nada.

Lo importante desde el punto de vista de la historia de las ideas es que, para Cunningham, cada una de las tres críticas kantianas implica la desaparición de un aspecto del ser y al final no queda nada.

### *12. El irracionalismo postkantiano*

Así pues, el nihilismo contemporáneo constituye históricamente una consecuencia: primero, del bache fáctico estructural, espiritual, moral y emotivo revolucionario en el que se hicieron trizas, se evaporaron, o mejor, se descartaron las ideas creencia ancestrales, y con ellas el viejo *êthos*, y la tradición; segundo, del

fracaso de los ideales de la misma revolución, que incluía la promesa de construir un mundo y un hombre enteramente nuevos; y, tercero, de la desilusión de los enemigos de la revolución ante la incapacidad del viejo orden para impedirla. Todo ello tuvo consecuencias negativas para la fe cristiana que, en tanto reconoce el valor por sí mismo de lo creado, es un talismán contra el nihilismo. Un resultado inmediato fue el irracionalismo filosófico, que encontró el campo bien abonado por el criticismo kantiano, desfundamentador de la metafísica.

La resurrección romántica de una metafísica carente de fundamento es la causa del irracionalismo. Las filosofías predominantes partieron cada una de distintos aspectos de la kantiana. Ejemplos clásicos de irracionalismo son las filosofías contrapuestas de Schopenhauer —por cierto un pensador expreso de la Nada, un nihilista, que expuso la vacuidad e irracionalidad de la naturaleza desnuda— Kierkegaard y Marx, este último precedido por Feuerbach, para quien, ateniéndose a lo sensible, lo único real es el hombre, siendo Dios un ser imaginario construido, siguiendo la tendencia del artificialismo, por el mismo hombre como síntesis de lo humano. En un plano menor, Max Stirner, sólo ve la posibilidad de salvación del nihilismo en un individualismo radical en el que el hombre es el único (*der Einzige*); Saint-Simon, partiendo de supuestos parecidos ve la salvación en la fraternidad; Proudhon, no sabiendo bien a qué atenerse se agarra a la idea de Justicia. Etc. En un plano mayor, apartado intencionadamente del irracionalismo pero sin poder escapar a la falta de fundamento, Augusto Comte, un espíritu parejo al de Feuerbach, propuso el positivismo, la fundamentación de la metafísica en los hechos científicos. Pero al mismo tiempo dando en el clavo

de la cuestión antropológica en discusión, la natural religiosidad humana, entrevió la necesidad de la religión secular y elaboró con carácter provisional una Religión ateísta de la Humanidad, de la que se nombró primer papa. Una religión útil mientras la religiosidad secular no se haya extendido de tal manera que haga innecesarios tanto el ateísmo como la ciencia. Todos ellos habían pasado por Kant.

Kant concedió al empirismo que «todo conocimiento comienza con la experiencia». Sin que «de ello se siga —concluye aceptando también como racionalista el deductivismo— que todo procede de la experiencia». ¿Como salir del dilema entre empirismo y racionalismo? Kant, en la línea del artificialismo racionalista, apela al artilugio típicamente constructivista del Yo trascendental: la experiencia es experiencia para mí; el conocimiento es el del artificioso yo trascendental, un puro Yo cognoscente. A largo plazo, hacia los años sesenta del siglo xx, este constructivismo que privilegia al conocimiento sobre el pensamiento, abocará un tanto paradójicamente a la muerte del Yo con la destrucción del sujeto a manos del estructuralismo y otras filosofías abriendo paso al pensamiento «débil» de la situación nihilista.

Por otra parte, Kant, en su lucha por la moral, como buen ilustrado, la consideró previa, en tanto pública, a la religión, coincidiendo con Rousseau. En la nueva circunstancia, la autonomía moral kantiana dio un impulso decisivo al subjetivismo del Yo romántico y su estética se acomodó bastante bien al esteticismo romántico, lo más característico de este movimiento[40].

### *13. El kantismo en el Romanticismo*

La historia del pensamiento es legítimamente abstracta; la historia de las ideas relaciona el pensamiento con sus circunstancias y sus consecuencias; aquello en que las ideas se fraguan y cómo se aplican. Si en Kant culminan y se enhebran las dos líneas principales del pensamiento occidental y otras secundarias, esto ocurrió en un contexto determinado que, de pronto, cambió radicalmente alterando la significación de lo que quiso decir. Los dos contextos sucesivos en los que se enmarca su obra son los de la Ilustración y el Romanticismo, separados por el hecho revolucionario, que suscitó una actitud y una mentalidad opuestas a todo el pasado, a su juicio equivocado y condenable, que debía ser aniquilado, anonadado, reconducido a nada.

La ancha fosa que cavó revolución la ocupó inmediatamente el nihilismo. De ahí la importancia de advertir que la revolución fue una brecha que separó la Ilustración y el Romanticismo. La sugestiva interpretación de Cunningham es discutible si se entiende a Kant como ilustrado, más certera en tanto postilustrado y romántico.

El Kant nihilista no sería el de la Ilustración, sino el Kant que, acaso por su progresismo republicano —si bien esta razón es muy pobre aunque se una con su decadencia senil— se había entusiasmado con la revolución. En ella veía un signo del constante progreso hacia lo mejor que acabaría por «llevar a [los Estados], incluso contra su voluntad, a ingresar en una constitución *cosmopolita*»[41]. El Kant progresista justificó la antigua idea de Francis Bacon de que la verdad es hija del tiempo, a la de Comte de que todo es relativo y, al final, a la de Rousseau de que, por lo menos en el plano moral —Locke decía lo mismo pero en el plano polí-

tico—, la verdad es hija de la opinión. El Kant «progresista» es el del Romanticismo, no el de la Ilustración.

Su caso constituiría precisamente una prueba de que están en lo cierto quienes piensan que no fue la Ilustración la causa de la revolución. Que la revolución surgió de improviso, como un acontecimiento producto del azar, impensado por sus mismos actores. Que alguien tan ajeno como Kant a la idea de revolución —que seguramente no la hubiera deseado ni pensado— o Condorcet —víctima de la propia revolución en la que veía un paso gigantesco del progreso— y otros muchos, no vieron en ese acontecimiento imprevisto, algo que les fuese extraño. Que no Kant, sino el kantismo, podría representarse como revolucionario; o que la revolución —cuyo propósito, que retrospectivamente cabe calificar de consciente, era partir de la Nada, como una nueva creación— podía acoger sus ideas, como creía Sieyès. Igual que se reconoce en el pensamiento de Rousseau un potente *a priori* de la revolución es justo reconocer en el de Kant su potente proyección *a posteriori*. El resultado final fueron el Romanticismo y sus secuelas, que descansan sobre la falta de fondo, de cimientos, de un *êthos* consolidado, del que salió en cambio el nuevo *êthos* voluble que incluía el nihilismo.

### 13.1. La destrucción del *êthos*

La metafísica era coherente con las explicaciones relativas a la distintas formas concretas del orden social: el orden religioso, el orden moral, el orden jurídico, el orden económico, el orden político, el orden de la cultura o el orden estético y el científico y técnico…[42]. Pero el mismo Kant esperaba mucho del progreso

en orden a la perfección humana, y arruinada o excluida la posibilidad de la metafísica, cada uno de esos órdenes pragmáticos empezó a ir por su lado. Cambió la imagen del mundo. El tradicional ordenalismo cristiano, que concebía el universo como un conjunto de reglas establecidas por Dios y, en este sentido, inmutables, fue sustituido definitivamente, en su pugna con el orden estatal, por las reglas de este último como alternativa casi inevitable al vacío existencial.

Por supuesto, se prescindió del orden sobrenatural, ya que el Estado, neutral en lo concerniente a la vida buena, es una forma de orden creada por el hombre. Con ello se alteró la jerarquía de los órdenes, pasando al primer lugar el orden político. Esto conllevó el crecimiento de la coacción, que, por otra parte, era para Kant consustancial con la idea de Derecho: «al Derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción»[43]. Como observó Jouvenel, el aumento de la coacción desde la revolución francesa, con la sustitución de la razón de Estado por el orden público, el orden estatal, es la consecuencia inevitable de que cuando se pierde la fe en el otro mundo se derrumba el orden en el presente. Y hay que reconocer que la concepción kantiana de la metafísica y el Derecho ayuda a la demolición.

Si el orden estatal relega la religión tradicional a la vida privada, lo importante desde el punto de vista de lo público es la conducta externa regulada por el derecho y la moral «públicos». Quedaba el recurso a la persona. Mas, el *personalismo* contemporáneo descansa, asimismo, afirma Danilo Castellano, en el subjetivismo kantiano, pues «la cuestión de la persona (que no debe confundirse con la del personalismo) no se identifica absoluta-

mente con la cuestión del sujeto». Existen diferencias entre sujeto, persona e individuo, si bien las tres cuestiones «presentan aspectos comunes y se interfieren entre sí»[44]. Heidegger dirá en su estudio *Kant y el problema de la metafísica*, que «la investigación que penetra en la subjetividad del sujeto, la 'deducción subjetiva', conduce a lo oscuro»[45]. El subjetivismo absoluto acaba destruyendo el *êthos* que da su precario sentido comunitario, prepolítico, a la vida colectiva, y entonces, para conservar la integración social hay que apelar a la coacción estatal; lo que no deja de ser una contradicción con el concepto comunidad (*communitas*).

En ese contexto intelectual, el romántico emancipado, desorientado por la falta de fundamento, adoptó una actitud estética ante la realidad, representada como una *ocasión* para la productividad de su Yo.

Todo fue, en gran medida una consecuencia de que el énfasis en la moral buscando una fundamentación —Tomás Eagleton dice de Kant en algún lugar que era «un deontólogo furioso»—, aumentase aún más el vacío. Pues la moral que propugnaba Kant era en realidad un moralización del cristianismo y, como subraya Berger, *si el cristianismo es un proyecto moral, no es un proyecto muy interesante*. Facilitó que la natural crítica de la sociedad fuese sustituida por la crítica de la moralidad y, en definitiva, muy en la línea de Rousseau, de la cultura y la civilización.

En este ambiente, es muy importante al relacionar el pensamiento kantiano con su circunstancia, el que la amoralidad que desafiase la moral establecida o «burguesa», que representaba lo viejo, podía tener un valor moral. La explicación es que la burguesía había hecho la revolución, y aunque no llegó al poder hasta la de julio de 1830, era un fácil chivo expiatorio. La des-

tructividad específicamente romántica adquirió así —de la mano del individuo *manqué*, tipo al que Oakeshott concede gran importancia histórica coincidiendo con Scheler— un tono antiburgués y antidemocrático, aparentemente republicano. Sin embargo, las clases medias son esenciales a la democracia política, que pugnaba por abrirse camino en una Europa donde no existía la igualdad de condiciones que constituye el rasgo fundamental de estado social democrático, como enseñó Tocqueville. El subjetivismo aumentó la confusión y la desorientación.

Dominaban el panorama distintas versiones del kantismo incluidas las cientificistas, y en casi todas esas versiones se infiltraba el nihilismo. Fue así cómo se pasó inmediatamente de la crítica de la moralidad a la crítica más global de la cultura y la civilización como meras formalidades, creándose un ambiente en el que arte, filosofía, religión, música, literatura, moral, todo, se había intelectualizado. En la *belle époque* empezaron a percibirse los frutos del culturalismo, expresión de una cultura desfundamentada.

Es bastante frecuente oír que el nihilismo fue una consecuencia de la guerra del 14. Todo lo contrario, precisaba Karl Löwith: el nihilismo «fue su condición previa». A principios del siglo XX, el nihilismo como negación de la civilización fue la única fe verdadera de los auténticamente cultos, «bajo la forma, no tan evidente, decía Löwith, del análisis, la ironía y el escepticismo artísticos».

### 13.2. Pesimismo y nihilismo

En el Romanticismo apareció la desesperanza o desesperación, una consecuencia de lo que llama Eagleton la «moralidad anémi-

ca de la modernidad», que culmina en Kant[46]. El Romanticismo introdujo, junto con el ánimo destructivo, la amoralidad más bien que la inmoralidad, el «inmoralismo», el negativismo y el pesimismo. El darwinismo, una consecuencia del meter a la metafísica en el seguro sendero de la ciencia —a la que le dio apariencia metafísica— confirmó el pesimismo existencial que deja el kantismo, después del cual sólo queda lo inefable, lo moral o «práctico» en contraposición a lo «científico», lo ideal[47].

Nietzsche observó que el pesimismo es la «forma previa del nihilismo». Y Heidegger, cuya filosofía tiene el mérito de no estar contaminada o acomplejada por los reduccionismos de las ciencias sociales en boga desde el siglo XIX, y que a partir de los años cincuenta del XX se convirtieron en expresión directa del pensamiento ideológico[48], distinguía en su estudio sobre Nietzsche un pesimismo fuerte y otro débil[49]. Este último, «que no ve por todas partes más que lo sombrío», tiene para todo una razón del fracaso y presume de ser la actitud que siempre sabe de antemano qué pasará. El pesimismo débil, buscando comprenderlo todo, se refugia o se abandona inconscientemente en el historicismo que liga la historia al inmanentismo moderno y explica los hechos como una consecuencia de la metafísica determinista del progreso, disculpándolos si es el caso y siempre dejándolos valer. Pone así al mismo nivel la verdad y el error o la falsedad, el bien y el mal, la unidad y la multiplicidad, lo bello y lo feo… lo superior y lo inferior. En contraste, el pesimismo de un Donoso Cortés o un Nietzsche, sería del tipo fuerte, realista, que no se hace ilusiones, ve lo peligroso y no quiere encubrimientos. Es corriente interpretar el pensamiento de Donoso como una típica reacción romántica frente a la Ilustración. ¿No será más bien

contra el ocasionalismo romántico y el nihilismo? Su pesimismo es el de la política del escepticismo de que habla Michael Oakeshott[50].

La política de la fe, oscilante entre el pesimismo débil y el fuerte, se hizo fácilmente un hueco en el vacío del nihilismo en el que prosperó la filosofía kantiana sustituyendo a la fe religiosa y al *êthos* antiguo. Sobreabundó en la época romántica, en la que apareció en la escena la utopía acompañando a la religión secular.

El modo de pensamiento ideológico, que se afirmó por entonces, constituye la mejor prueba. Pretendiendo ir a la raíz, unos de sus productos son ideologías fuertes, absolutistas, totales; otros son débiles, parciales, relativistas, superficiales. Finalmente, parece haber triunfado el pesimismo débil, que desembarazado del fuerte se presenta como lúdico y gozoso en nuestros días. El desesperanzado pensamiento débil —la idea de aligerar las complejas relaciones sociales debidas al auge de lo técnico— constituye una secuela de la forma débil del pesimismo cuando está agotado el fuerte, aunque unilateral e irrealista, de las grandes ideologías. Al no estar compensado por el pesimismo fuerte, aparece el débil como nihilismo, mientras aquél en las raras ocasiones en que aparece lo hace como antítesis en las ideologías leninista-estalinista, fascista y nacionalsocialista, posteriormente muy mezcladas. Heredero de las románticas filosofías existencialistas de lo absurdo, la insistencia del pesimismo débil en la importancia del instante y en lo efímero, deja entrever una fuerte relación con el gnosticismo, otra forma de pesimismo. Así como la presencia constante del pensamiento kantiano de las apariencias. En contraste con el criticismo kantiano, en la perspectiva de la fe bíblica —escribe Peter Berger— ni el yo era una ilusión ni

lo es tampoco el mundo empírico, porque ambos son creaciones de Dios. Al final únicamente cuentan los valores.

### *14. La cuestión de los valores*

También distinguía Heidegger el nihilismo pasivo —que se contenta con afirmar que no hay verdad en sí, que no hay verdad en absoluto— del nihilismo activo —que reconoce la verdad como una forma de la voluntad de poder y un valor de cierto rango[51]—. Kant habría abierto el camino al nihilismo pasivo con su afirmación de que es imposible conocer la sustancia. El nihilismo activo se apoyaría en los valores formales descubiertos por el neokantismo a los que opuso Nietzsche los valores vitales.

Si no es posible pensar la realidad, se deprecia la verdad, que es la forma de pensarla, y el positivismo pone en el lugar de la realidad los valores, fruto del conocimiento. Los valores, la interpretación neokantiana de la filosofía de Kant como filosofía de los valores, son una última trinchera frente al nihilismo, al que por eso deben su auge. El nihilismo se esfuerza por tener la Nada como algo, y se provee como sucedáneo de lo que «se siente» que hay según la opinión. El mismo Nietzsche cayó en la trampa de ver en los valores vitales el algo que necesita el nihilismo para mantenerse activo. Los valores sólo son «objetivos» como los restos formales del naufragio de la cultura anterior a la revolución y al Romanticismo fundada en firmes creencias sobre la verdad, y en el deseo de ser poseída por ella, diría Zubiri, o iluminada por ella. Como no se cree en las palabras, se cree en mitos, cuya función cumplen los valores. En otro sentido, los va-

lores es a lo que se agarra la autonomía moral, el invento de Kant, para no hundirse en el vacío de la Nada existencial.

Nihilismo y valor son correlativos. Para el ateólogo Alain Badiou, el hombre se sostiene por el *non-étant*, por el no-ser, estribando en esto su dignidad, concepto social —la *dignitas* romana — que, finalmente, también se convierte en un valor, quizá en la fuente de todos los «valores humanos». La famosa definición kantiana de la persona como un fin en sí misma, en el fondo la reduce a un valor.

Mas «el valor tiene su propia lógica» (E. Forsthoff) que, diría Cunningham, es la de la meontología, la del nihilismo. Quizá barruntándolo, postuló Weber la *Wertfreiheit* o libertad de valorar, en realidad neutralidad, en las ciencias sociales. Sin embargo, esta apuesta por la neutralidad moral para escapar a la lógica del valor ha contribuido —observaron, por ejemplo, Ludwig von Mises y Leo Strauss— a la difusión de la indistinción entre el bien y el mal, meollo del indiferentismo y la anomia.

Hoy, dice Spaemann, todo el mundo habla de valores y nadie del bien y del mal; salvo prohibición expresa, cualquier cosa o acción vale, se justifica, porque se considera un valor, sin entrar a discernir si es buena o mala, bella o fea, verdadera o falsa. La misma libertad, que es un dato o presupuesto, un *a priori*, en tanto propiedad ontológica del ser humano, que ya reducía el utilitarista Stuart Mill a la categoría de un bien, ahora es tratada como un valor (por ejemplo, Popper y sus seguidores). Lo correcto es obrar de acuerdo a los valores oficialmente aceptados por la cultura: la mentada política correcta, por ejemplo; los valores según la voluntad de poder. Esto es lógico si se considera que el Estado es neutral sobre la vida buena, aunque, a la verdad, más

que neutral es tolerante[52], una manera de ser indiferente ante la verdad y la justicia. Si está seguro de su fuerza tolera cualquier valor.

Hasta las Iglesias, dice Spaemann, se presentan a la sociedad menos con el propósito de proclamar la voluntad de Dios y dar testimonio de la resurrección de los muertos —«una acción *escatológica* de Dios», recuerda Ratzinger, completamente distinta a la inmortalidad kantiana— que con la oferta de estabilizar la sociedad mediante la transmisión de valores y dar a los jóvenes una orientación en valores. En vez del «Reino de Dios» hablan del «Reino de los valores». Es el precio, dice Rusconi, que tienen que pagar las religiones eclesiásticas por el consenso, suspendiendo toda reflexión teológica. Esto tiene su lógica: implica el reconocer que el *êthos* vigente descansa en la Nada. En el plano de la fe, de la reflexión teológica si, por ejemplo, la divinidad de Cristo o la fe cristiana son estimados, ya se toma distancia con ellos; si se los valora, se los está comparando y poniendo en duda, pensando en la jerarquía que les corresponde en el sistema de estimaciones y preferencias. El valor es una forma de medir distancias y diferencias, una medida en sentido cuantitativo muy distinta de lo que significa *nomos*, norma, como medida cualitativa. Siguiendo con el ejemplo anterior, ni Cristo ni la fe cristiana significan lo mismo como norma o pauta de la vida que como valor, y menos aún como amor a Cristo o religión del amor. El amor no es un valor; es si acaso una realidad invaluable. El valor, concepto de origen económico, desempeña en la cultura cuantitativa de masas la *función* de la verdad avalada por la opinión, por el consenso, una forma de dictadura de la opinión erigida en fuente de la verdad: Rousseau.

### *15. La deconstrucción del pensamiento kantiano*

A juicio de Severino, Nietzsche y Heidegger se quedaron cortos al considerar el tema. Afirma que «el nihilismo es el *êthos,* la morada de Occidente». Tiene razón si se consideran las cosas a partir del cristianismo. Es cierto si la afirmación se circunscribe al período que abarca desde el Romanticismo. Los cambios históricos, tan relacionados con los cambios en la sensibilidad, modifican las actitudes de la opinión. Y es irrefutable que el nihilismo, al destruir Kant sin verlo venir la cobertura metafísica, ha progresado enormemente desde los tiempos de Baader, en que estaba encubierto por el esteticismo romántico, rebasando ampliamente el ámbito de la ciencia, en la que veía el filósofo una frontera segura.

A este respecto, Cunningham «deconstruye», con una visión postmoderna antipostmoderna, el pensamiento kantiano para mostrar su meontologismo, su lógica nihilista. Como se dijo antes, en cada una de las sucesivas *Críticas* desaparece algo. En la *Crítica de la razón pura*, al esforzarse en decir algo acerca de la verdad desaparece el mundo, reducido a una mera apariencia. En la *Crítica de la razón práctica* desaparece el bien, quedando sólo el hacer actos buenos; otra apariencia. En la tercera, la *Crítica del juicio*, discutiendo sobre lo bello y lo sublime al final lo bello sólo es algo subjetivo; nueva apariencia. En resumen, según Cunningham, lo único que queda de la realidad en la primera *Crítica* es la capacidad de «decir», en la segunda la capacidad de «hacer» y en la tercera la capacidad de «ver». Al final no se puede decir nada, ni se puede hacer nada, ni se puede ver nada. La realidad, si existe, no cuenta. A Max Stirner le hubiese encantado la decons-

trucción de Cunningham, pues en esa atmósfera, la única realidad tangible a la que agarrarse era el individuo independiente capaz de decir, de hacer y de ver. Con Kant, habría comenzado el europeo a perder la realidad y su sentido.

Sería fácil añadir un comentario de este tenor sobre *La paz perpetua*, uno de los evangelios del pacifismo a pesar de su ironía, si tiene razón Hannah Arendt. Si se toma en serio, y así se suele hacer, destila un utopismo nihilista. Se podría afirmar que, para Kant, quien habla del Reino de Dios en la tierra —al que dedica la tercera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*— el reino final no es una comunidad supraterrena del espíritu, sino una situación terrenal de la humanidad perfecta, un gran conjunto que progresa colectivamente, según su idea de la historia en sentido cosmopolita, sin que se sepa en qué consiste la perfección, dado que parte de la idea de que los hombres pudieran ser demonios. Algo así como lo del *homo homini lupus* de Hobbes, pero sin las limitaciones que ponía este gran pensador, que no separaba lo natural de lo humano como hace Kant.

Una idea similar en lo que se refiere al progreso se puede encontrar más tarde en Comte. Aparentemente, Comte no debe nada a Kant, aunque desde luego respiró en su ambiente. Lévy-Bruhl ha mostrado, que Kant y el kantismo no le eran desconocidos —a través de Víctor Cousin— y los apreciaba, aunque no hubiese leído o meditado mucho a su autor.

En lo que concierne a los sucesores directos de Kant, recuerda Cunningham que en el idealismo subjetivo de Fichte el Yo depende del No-Yo; en el idealismo objetivo de Schelling, el ser es por naturaleza *das Nichtseiende*, el no-ser; y en el absoluto de Hegel, aunque este último depende mucho del místico Eckhart[53],

*ohne Welt ist Gott nicht Gott*, sin el mundo Dios no es Dios, y por eso es un deber afirmarse en el mundo; el teólogo (luterano) más que filósofo Hegel se refería sin duda al Dios de la *potentia ordinata*. En conjunto, se trata de acrobacias para escapar del nihilismo implícito en la filosofía kantiana. *Warum ist etwas, warum ist nicht Nichts*?, ¿por qué hay algo, por qué no hay nada?, se preguntaba abiertamente Schelling, el más conservador de los tres pensadores con toda la radicalidad posible[54].

Buscando algo, algún fundamento en qué apoyarse —la Nación, la clase, la raza, la lengua, la cultura, la Humanidad—, se consolida

ron las religiones políticas derivadas de la secular a medida que la moral sustituía a la religión tradicional. Su expresión formal son las ideologías. Estas últimas tienen la particularidad de que, si nada es real, si nada existe sustantivamente, todo es sospechoso salvo lo que la fe en la ideología diga qué es real, al menos, y quizá sobre todo, como posibilidad realizable en el futuro. De ahí la conexión entre la ideología y la utopía en el modo de pensamiento ideológico, al que la filosofía kantiana, centrada en la idea de Humanidad como un principio moral básico, un fin en sí mismo, abrió las puertas de par en par.

### *16. El humanismo, triaca contra el nihilismo*

Jouvenel detectó en la primera mitad del siglo xx la sensación de que se vivía en una época ajena a la historia. La época del nihilismo en la que perviven estrechamente entrelazados el sentimentalismo romántico, el esteticismo y la disputa por los valores. Según la tradición filosófica, la filosofía kantiana en sí misma

no es nihilista ni pretende serlo. Arrumbada esa tradición —en buena parte por el propio Kant— favorece el nihilismo.

Como para conseguir la salvación en el vacío nihilista, Kant apeló a la Humanidad en general, en abstracto, considerándola «un fin en sí misma, o un fin objetivo, porque a cada agente se le exige racionalmente que no sacrifique su humanidad —o su completa voluntad racional— ni la de otros, a sus inclinaciones. Esta exigencia se aplica a todo agente racional sin consideración a sus inclinaciones»[55]. Esa Humanidad sólo puede encontrar su salvación en la ciencia.

Comentaba Hugo Ball en su diario, que según Kant, el hombre funda su vida en la ciencia sin poder probar que vive auténticamente, no sólo en apariencia. Eso desveló francamente la necesidad de una suerte de religión secular de salvación centrada en la idea de Humanidad. Tal religión como culminación del humanismo, se propondrá la sanación de la naturaleza humana de modo que deje de ser una apariencia, mediante la consecución artificiosa de un hombre nuevo. La vigorosa religión secular de los siglos XIX y XX, que parece ir ganando la partida a las religiones en el sentido tradicional —al menos en Europa— es como dedujo Comte en su empeño por descubrir un hombre sin huellas de Dios, una religión que sacraliza la Humanidad, a pesar de ser un concepto tan abstracto como los de la ciencia. Dirá que la Humanidad no se define por el hombre, sino el hombre a partir de la Humanidad. Un hombre abstracto, susceptible de ser construido. Apoyándose en la tradición humanista, la sacralización de la «esencia» de sí mismo salva al hombre concreto del nihilismo, propugnando su propio ideal de hombre: el hombre nuevo será el mito *par excellence* de los siglos XIX y XX. Y puesto que el

método para conseguir su objetivo sólo puede ser la politización universal, esa religión mundana se escinde en sucesivas religiones de la política. Si no todas se proclaman expresamente humanistas, todas ellas aspiran a transformar la naturaleza humana.

# 4

# CAPÍTULO CUARTO

HACIA LA POLITIZACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

## I. EL PROBLEMA HISTÓRICO

### *1. La crisis del concepto*

El concepto naturaleza-humana es —o era— un dato. Un absoluto que trascendía a todas las esferas del saber y el hacer. Bertrand de Jouvenel apuntaba clarividentemente que es el centro de los grandes problemas actuales. Si hoy es un tema político capital débese a que la politización —la política como la nueva religión, decía Manuel Azaña—, disfrazada de neutralidad, ha alcanzado también a ese concepto. Jünger escribía con talante pesimista en sus meditaciones de *Pasados los setenta:* «hace mucho que se perdió el paraíso» y el hombre sigue perdiendo sentido «como ser único», haciéndose cada vez «más claro su destino como destino de las especies». Habermas ha escrito un libro preguntándose por su futuro, que se presenta problemático con el aumento del control biopolítico. Ratzinger clama que la fide-

lidad del hombre a lo auténticamente humano es hoy imprescindible.

Sin duda, la crisis del concepto naturaleza-humana no es sólo un problema filosófico, sino que tiene que mucho que ver con el estatismo que impregna todo de su concepción artificial del orden. La politización —la política ocupando el lugar de la religión— se relaciona, por ejemplo, con la difusión de la increencia que tanto preocupa a los teólogos. La increencia es debida, en la superficie, a la sustitución de la religión por la política. En el fondo, al abandono de la dualidad vida temporal-vida eterna a consecuencia de lo anterior. Pero ese abandono debe mucho a la primacía dada a la política, aunque en sí misma la increencia no es otra cosa que el imperio de la religiosidad secular frente a la tradicional. Otros elementos concordantes son: el auge del nihilismo, el pensamiento utópico y, al menos en parte, el llamado pensamiento débil, la persistencia del modo de pensamiento ideológico difundido por las viejas ideologías mecanicistas, sustituidas recientemente por las bioideologías o el «ambientalismo», una derivación ideológica del historicismo cientificista. O la creciente disputa sobre los derechos de los animales, basada en la gran coincidencia entre los genes humanos y los de algunas especies como los monos, etc…; en fin, los ambiguos derechos humanos, utilizados como dogmas del intervencionismo humanitario.

Estos, por otra parte, supuestos derechos[1] carecen de sentido si no hay naturaleza humana. La función «del evangelio humano, el evangelio de los derechos humanos», como decía Bakunin, consiste en poner al Derecho al servicio de la manipulación ideológica, vaciando de contenido su finalidad garantista, al pre-

sentarse como dogmas de una religión secular o civil universal. Los derechos humanos, dogmas de la religión secular, que los presenta como expresión de la imaginaria conciencia de la Humanidad, reenvían a los temas de la emancipación y la «secularización», el humanismo, la destrucción del sentido común, «la pérdida de la realidad» y «la pérdida del sentido de la vida»[2].

La crisis del concepto naturaleza humana suscitó la necesidad, entrevista por Kant, de una antropología filosófica concreta, dando lugar a numerosas teorías. Sin embargo, no se ha detenido su politización, inevitable si se desconoce o se niega su realidad ontológica y su condición de fundamento; antes bien, se ha incrementado al intensificar el imperio del pensamiento utópico suscitado por la nueva religión y los éxitos científicos y técnicos la creencia en la neutralidad racionalista del artificialismo moderno.

### *2. ¿Condición humana o naturaleza humana?*

Las discusiones sobre el hombre, dando por supuesta la existencia de una naturaleza humana universal versaban sobre el Bien y en definitiva sobre la condición humana. La condición humana, decía Hannah Arendt, no es lo mismo que la naturaleza humana, de modo que la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana. Y las condiciones de la existencia humana —la propia vida, la natalidad y la mortalidad, la mundanidad, la pluralidad y la Tierra, enumera Arendt— nunca pueden «explicar» lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicio-

nan absolutamente. «Ésta ha sido desde siempre la opinión de la filosofía, a diferencia de las ciencias que también se preocupan del hombre»[3].

En lo que concierne a la política, decía Jouvenel —y podría generalizarse a todo— «el orden natural constituye para nosotros un dato», indispensable en cualquier cálculo sobre el porvenir. Sin embargo, lo característico de la contemporaneidad es que las discusiones versan directamente sobre la naturaleza humana, despojándola de su carácter de presupuesto. Arendt atribuía la causa a que por primera vez surge la posibilidad de que la Tierra —lo natural— deje de ser lo que determina la existencia humana.

Los humanistas del Renacimiento, empezaron a preocuparse por la naturaleza humana en sí misma y los filósofos del siglo XVII a hablar del problema del hombre. El tema se difundió en la centuria siguiente. Pero por lo general se aceptaba el carácter indisoluble e insondable de la naturaleza humana como presupuesto de la moral y la política. La Ilustración todavía tenía claro que si no se cree en ella, el razonamiento se debilita, se relativiza o se torna imposible.

Así pues, considerando en todo caso indiscutible que según la naturaleza humana el hombre es un ser moral, realidad que depende de aquélla como un dato fijo e indiscutible, el pensamiento en general, y el pensamiento político en particular, se conformaban con hablar de la condición humana. Las opiniones e interpretaciones más o menos generalizadoras sobre la conducta se polarizaban en torno a ella. Solían apoyarse en la observación de las costumbres, en la historia en su acepción ciceroniana de *magister vital,* en diferencias concretas respecto a otras especies y en

lo que enseñaba la religión. Siempre sin poner en duda la sustantividad de la naturaleza-humana, su carácter de presupuesto o fundamento. Sin embargo, la nihilista revolución francesa ya no tomó como base del orden humano la naturaleza humana, conforme a la idea ancestral de un orden natural, sino según el nuevo orden constitucional, la esencia de la estatalidad: el hombre como un sujeto de derechos que, añadía Jouvenel, es una «'construcción' que se puede modificar e incluso puede derrumbarse»[4]. De hecho, fue el ocasionalismo romántico que siguió a la revolución el que empezó a poner seriamente en duda la existencia de una naturaleza humana fija, constante y universal. «Es moderno, decía Nicolás Gómez Dávila a este respecto, lo que sea producto de un acto inicial de soberbia; lo que parezca permitirnos eludir la condición humana»[5].

R. M. Hartwell, citando la observación de Julian Benda en su famoso libro de 1927 *La trahison des clercs,* «la época presente es esencialmente la época de la política», describe la politización, una palabra nueva, como «la actual tendencia invasora a hacer de todas las cuestiones, cuestiones políticas; de todos los temas, temas políticos; de todos los valores, valores políticos; de todas las decisiones, decisiones políticas». Ello es debido al aumento del poder y a la expansión del Estado y, *pari passu,* a la creciente importancia del nuevo estamento o clase de los políticos, impregnado del modo de pensamiento estatal. Se ha llegado así a que, como concluye Hartwell la presentación-resumen del contenido del libro que introduce, «la política es ahora religión»[6]. Bajo la politización, decía Jacques Ellul en su contribución a ese mismo volumen, «una sociedad carece de realidad para nosotros excepto

en sus instituciones políticas, que adquieren precedencia sobre todas las demás».

Intelectualmente, la politización es una consecuencia de la moderna utilización de los conceptos como armas políticas. A lo largo de esa época, empezó a hacerse realidad en todos los ámbitos el *dictum* hobbesiano *veritas in dicto, no in re*. En ella, decía Carl Schmitt, la humanidad construyó su propio concepto de verdad. Lo que también afectó obviamente al de naturaleza humana, en sí mismo pre o antepolítico. Comenzó a introducirse en la vida política cuando el contractualista Hobbes introdujo el mito del estado de naturaleza para construir su teoría política como teoría del Estado. Sin embargo, no empezaron a sacarse las consecuencias hasta Rousseau y la posterior utilización política de la ciencia natural en el ambiente del Romanticismo, a cuya creencia en el Progreso en contraste con su pesimismo antropológico (representado quizá máximamente por el «orientalista» Schopenhauer) le molestaba la fijeza de la naturaleza humana, tan ligada a la tradición del pecado original. Fue entonces cuando, bajo el amparo de la ciencia, la única posibilidad que dejó Kant, suscitando la creencia en que podía explicar todo, pues lo único cierto y seguro son los fenómenos, empezó a introducirse formalmente el tema en las discusiones políticas.

### *3. La naturaleza humana como problema*

Las dudas sobre la naturaleza humana rebasan la visión ancestral de la condición humana, que descansa en aquélla. Las discusiones sobre la condición humana tienen como presupuesto la naturaleza humana. El cuestionamiento y destrucción —quizá

mejor disolución—, del concepto naturaleza humana con su universalidad, fijeza y constancia, son relativamente nuevos. Cabe afirmar que la creencia del sentido común universal en su inmutabilidad y permanencia, en su función de fundamento o presupuesto, ha sido casi abolida, no sólo entre las capas ilustradas sino en la conciencia popular. Ahora bien, es lógico que, si se cuestiona o se niega la existencia de la naturaleza humana como una constante universal, se tambaleen las visiones del hombre, del mundo y de la divinidad, las del puesto del hombre y la divinidad en el cosmos. La posibilidad, la seguridad y el alcance del razonamiento descansan en ella. Así pues, el nihilismo y el relativismo se relacionan íntimamente con la crisis del concepto de una naturaleza humana que, por otra parte, constituye un obstáculo en la era de las masas y la politización para la política de poder.

Precisamente en relación con esas dudas y discusiones, que empezaban a afectar hondamente a la cultura, Nietzsche, el profeta del nihilismo, anunció el último hombre, proponiendo el superhombre como contrapunto. Ernst Mach sostuvo a principios del siglo xx que, a la luz de la ciencia, el yo no es salvable. Ortega observó después el auge del hombre masa; Henri de Lubac habló de la disolución del hombre; Clive S. Lewis describió en un famoso ensayo la abolición del hombre; Tenbruck coincide con él y, en sentido parecido pensaron Zamiatin, Aldous Huxley y Orwell sus distopías. El teólogo Bultmann estableció que la naturaleza humana es una naturaleza alienada; Claude Lévi-Strauss dirá luego expresamente que la disolución del hombre es el fin de las ciencias humanas; Sartre decía que el hombre es una pasión inútil; Günther Anders que el hombre ya no es ni coper-

nicano ni prometeico: bajo la presión de la técnica, simplemente está anticuado. Desmond Morris definió al hombre como un mono desnudo. Y Michel Foucault lo ha representado como un recurso humano, idea que se ha popularizado en el mundo económico-laboral de la cultura tecnológica, que da lugar, de la mano de las bioideologías, a una suerte de biocracia. En fin, Giorgio Agamben habla del hombre sin contenido parodiando el hombre sin atributos de Robert Musil… Las citas podrían multiplicarse.

### *4. Necesidad de fijar el concepto de naturaleza humana*

Si la naturaleza humana siempre ha sido un presupuesto fundamental, es capital para la filosofía política la fijación del concepto en la era de la tecnociencia, al haberse apoderado del mismo el espíritu constructivista. Haciéndose eco de unas u otras hipótesis sobre la naturaleza humana, la mentalidad constructivista la considera manipulable. No es ya infrecuente la adopción, como punto de partida de cualquier razonamiento, del concepto aparentemente neutral, y en este sentido «científico», *nuda vida,* en lugar de naturaleza humana, a fin de establecer las deducciones pertinentes (condicionadas por la emotividad). Es como si la vida no tuviese sentido, no mereciese ser vivida.

Discutida o arruinada la idea de una naturaleza humana fija y constante como un hecho del que hay que partir, el relativismo tiende a convertirse en un absoluto y el pensamiento necesariamente en ideología. Eso ayuda a entender muchas cosas que pasan, puesto que las creencias sobre la realidad, fundamentalmente las concernientes a la naturaleza humana, determinan el pensamiento y la acción. El nudo de la cuestión consiste en qué ideas

al respecto de origen filosófico o científico, en todo caso atribuyéndoseles un respaldo científico, han llegado a ser creencias sociales en las sociedades occidentales. Pues, en este contexto, es natural que la interpretación de la naturaleza humana se haya transformado en una idea-madre que actúa como idea-fuerza al servicio de la política. La situación es tal, advertía Arnold Gehlen, que «mientras no tengamos una visión apropiada del hombre, tendremos que guiarnos por la contemplación y comparación de las características individuales, y mientras nos quedemos ahí no existirá una antropología independiente, ya que no habrá un ser humano independiente»[7].

Dando una respuesta al problema, ciertamente incompleta y en parte discutible, el psicólogo evolutivo norteamericano Steven Pinker expone su trascendencia al estudiar en un libro notable[8] el proceso de la destrucción del concepto de naturaleza humana. Pinker reitera y confirma, apoyándose precisamente en la ciencia natural, el tópico ancestral de que la concepción de la naturaleza humana constituye la fuente de gran parte de lo que ocurre en nuestra vida, puesto que la sociedad humana funciona con una teoría implícita o explícita de la misma. Por eso, todas las culturas y civilizaciones siempre han dado por supuesta la existencia de una naturaleza humana constante, fija, universal, ciertamente compleja, decía ya David Hume.

### *5. Algunas respuestas*

Dada esa complejidad, lo que se necesita hoy, según Arnold Gehlen, es un «planteamiento antropobiológico», consistente en recuperar a la altura de los tiempos el concepto condición huma-

na. Tal planteamiento «consiste solamente, escribía Gehlen, en la pregunta acerca de las *condiciones de la existencia* del ser humano»[9]. Siendo el hombre un ser vivo y consciente, una de sus propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciéndose necesaria una imagen, una fórmula de interpretación que reconozca «una totalidad al hombre» frente al desgarramiento del concepto por las interpretaciones parciales.

La cuestión es que el hombre tiene que interpretar su propio ser tal como es y, partiendo de esa interpretación, tomar una posición y desplegar una conducta con respecto a sí mismo y a los demás. Una manera de solucionar la cuestión simplificándola, consiste en ahondar en el mito del hombre nuevo.

Desde tiempo inmemorial, reconociendo la complejidad de la naturaleza humana, las interpretaciones siempre habían respetando el misterio de su esencia, en qué consiste. Ésta es la causa de que se hablase más de la condición humana que de la naturaleza humana, tomando aquélla como el presupuesto de las especulaciones sobre el ser humano, su vida y sus obras. Como el hombre «en cierto modo no 'está fijado con firmeza'» —en el sentido de que tiene ante sí una «tarea» (Gehlen), tiene que hacerse, decía Ortega—, las variaciones o diferencias se referían principalmente a sus aptitudes morales. Pues la condición humana incluye al hombre como ser natural —lo biológico— y como ser moral —lo humano— en virtud de sus capacidades, atributos o actitudes, sin necesidad de poner en duda su permanente unidad inextricable.

Así los griegos singularizaron al ser humano por lo que consideraban su atributo principal, la razón, capaz de someter las pa-

siones. El *logos* le singularizaba entre los seres vivos. De ahí que Aristóteles, dando por supuesta la unidad y permanencia de la naturaleza humana, definiese al hombre por un atributo o cualidad esencial, animal político, en cuanto, trascendiéndose a sí mismo gracias al *logos*, era capaz de prolongar los efectos de su condición moral ordenando racionalmente la convivencia. Los griegos cifraban su superioridad sobre otros pueblos, precisamente en haber llegado a descubrir esta posibilidad de la naturaleza humana de trascenderse como ser moral.

Por su parte, el Antiguo Testamento veía al hombre como un ser libre necesitado de la fe tras el pecado original. Dios dotó a todos los seres de una naturaleza específica, siendo la libertad consustancial a la naturaleza del *anthropos*. El Nuevo Testamento insistió en la libertad evangélica. Más tarde santo Tomás, aceptando el hecho general e indiscutible de la conflictividad humana debido al pecado, añadió al atributo político de la naturaleza racional libre de hombre, el de ser social. La sociabilidad innata estaba ya en el *Génesis*: viendo Dios que Adán, el hombre, estaba solo, creó a la mujer, Eva. Y no la creó de manera independiente, sino a partir de una «costilla» de Adán. La sociabilidad humana no es, por tanto, mera co-existencia sino con-vivencia[10].

No escasean quiénes ven la nota distintiva del hombre en ser un animal de creencias. De hecho, la negación o disolución de la naturaleza humana se enfrenta directamente a las creencias religiosas, con graves consecuencias en el orden sociopolítico. Alguien ha dicho que el que el hombre se entienda a sí mismo como creación de Dios o bien como un mono que ha tenido éxito, determina una clara diferencia en su comportamiento ante la realidad. La realidad carece de sentido para el mono.

Dentro de la tradición griega y cristiana aparecieron diversas variantes, ninguna de las cuales negaba la fijeza y universalidad de la naturaleza humana. A partir del constructivismo y artificialismo racionalistas se empezó a especular con el concepto de naturaleza humana; al principio sin negarla, pero utilizando ya la imagen de un hombre sin atributos en el estado de naturaleza. La sociabilidad, la politicidad y la moralidad, sólo eran posibles mediante el artificio del contrato, gracias al cual se adquieren esos atributos esenciales. Y una naturaleza sin atributos es por lo menos dudosa.

Descartes se fijó en el pensamiento como lo característico del ser libre dotado de *logos*, Hobbes primó decididamente su voluntad, y Locke la inclinación a convivir gracias a la sensibilidad.

Rousseau, seguido en el siglo XIX por Maine de Biran, vio en el sentimiento su principal atributo. Kant separó, con un cierto reduccionismo, la naturaleza de lo humano. Pero al mismo tiempo, se había ido perdiendo la visión de la Naturaleza como *physis*, algo unitario, el conjunto de las cosas, y para salvar la naturaleza humana se destacó su cualidad espiritual, su aptitud para ser moral a consecuencia de la racionalidad, la libertad, la voluntad y el sentimiento; casi en seguida se destacó en cambio su cualidad natural en sentido de biológica aunque específica.

Así pues, en el siglo XIX, mientras las corrientes idealistas exaltaban lo humano como lo espiritual desvalorizando lo natural, otras tendencias de tipo materialista, unidas a lo que podría llamarse la consagración oficial del ateísmo por Feuerbach, simbolizada en el *Diktat* de Marx la religión es el opio del pueblo, empezaron a restarle plausibilidad a la naturaleza humana como una unidad fija o a restringir la autonomía de lo natural en el

hombre en tanto parte de la Naturaleza entendida en sentido mecanicista. Unas corrientes eran de carácter filosófico, otras científicas; entre éstas, aquellas que, sin cuestionar la dependencia divina, se abstenían de hacer cualquier afirmación en este sentido y, limitándose a estudiarla desde el punto de vista científico, separaban la vida en el aquende de la vida en el allende, una cuestión central. De la seguridad en la existencia de una vida eterna, garantizada por la Encarnación, en la que coinciden el tiempo y la eternidad[11], se pasó así a considerarla una mera posibilidad o a negarla: la ciencia no encontraba ninguna prueba de la supervivencia.

Erich Kahler resumía hace tiempo en tres las respuestas a la pregunta sobre qué es el hombre, centrándolas en la comparación con los otros seres vivos. La primera respuesta es la religiosa, que ve sin más una diferencia esencial entre el hombre y el animal. Se podría decir con palabras de Gómez Dávila que, para ella, «el hombre es un ser inmortal apto para morir en cada instante». Esta respuesta sólo es válida para el creyente en la vida de ultratumba. La segunda sería la racionalista, que distingue al hombre del animal por la facultad de razonar; pero en realidad, la razón humana es sólo una forma más desarrollada de una capacidad que se encuentra en los animales, por lo que la diferencia es de grado. La tercera es la naturalista-materialista, que niega cualquier diferencia esencial entre el hombre y el animal, a cambio de prescindir de datos fundamentales que es incapaz de explicar; sobre todo el de que el hombre es el único ser que tiene conciencia de la muerte. *Sein zum Tod*, ser para la muerte, lo definirá Heidegger frente a esta concepción. Para el propio Kahler, siguiendo a Max Scheler y Reinhold Niebuhr, el hecho incon-

trovertible es la facultad del hombre de ir más allá de sí mismo, de trascender los límites de su ser físico; es decir, el *espíritu* que surge de la totalidad del organismo humano[12]. «El hombre es un ser que hace preguntas más allá de su naturaleza», dice Ratzinger[13].

### *6. Reduccionismos. El polilogismo*

La crisis de la idea de la unidad de la naturaleza humana y de la seguridad en la continuación de la vida en la eternidad comenzó en la conciencia occidental tras la revolución francesa. Pero igual que el nihilismo, no maduró hasta el siglo xx.

Hay autores que destacan un aspecto o atributo de la naturaleza humana por razones estrictamente metodológicas. Por ejemplo, la clasificación que ofreciera Spranger de las formas de vida desde el punto de vista de las formas de acción: *homo theoreticus, homo oeconomicus*, *homo aestheticus*, *homo socialis*, *homo politicus*, *homo religiosus*[14]. Evidentemente, no se trata en estos casos de formas de hombres nuevos o nihilistas sino de tipologías intencionadamente abstractas.

El asalto a la creencia ancestral en la naturaleza humana comenzó con el historicismo. El historicismo, que algunos prefieren llamar historismo, no negaba necesariamente la permanencia y unidad de la naturaleza humana, pero contribuyó a dar primacía al ambiente —a los condicionamientos físicos, histórico-sociales o unos y otros a la vez— en la explicación del comportamiento humano[15]. Mas la revolución, por una parte, dio el espaldarazo confirmatorio al historicismo[16] al potenciar la idea ilustrada de progreso como *nisus* o motor de lo histórico como si el

hombre careciese de autonomía y, por otra parte, preparó los reduccionismos que identifican *velis nolis* la *esencia* de lo humano con algún atributo específico, real o imaginario desde el punto de vista físico, social o histórico. Rousseau fue el primero. Condorcet hizo lo mismo desde el punto de vista del progreso. Para el lamarckiano Marx, uno de los dogmáticos del historicismo ideológico, la esencia del hombre consiste en ser productor, *homo faber*, un ser económico, productor —en puridad técnico—, cuyo trabajo era la causa de la evolución social. La materia —la naturaleza— aparece así como *deus ex machina:* el materialismo dialéctico. El joven Marx citaba en su apoyo que Duns Scoto se preguntaba si la materia no podría pensar. Más tarde vio en la concepción darwiniana de la evolución una confirmación de la evolución social, remitiéndose «científicamente» a ella: el materialismo histórico empezó a sugerir indirectamente la inexistencia de una naturaleza humana universal y permanente, fija, al reducir al hombre al *homo œconomicus*, según algunos intérpretes, al *homo technicus*. Freud verá más tarde en la sexualidad el atributo determinante de la naturaleza humana. Etc. Estos reduccionismos tienen en común la tendencia a eliminar la complejidad del concepto, o su misterio, reduciéndolo a manifestaciones fenoménicas, puramente sensibles o materiales[17].

En orden a la politización del concepto, probablemente fue Comte, quien «no quería ser más que el intérprete de la edad en que entraba la Humanidad» (H. de Lubac), el pensador decisivo.

El historicista Comte introdujo el *polilogismo* en el centro de su filosofía positivista —la filosofía de la ciencia como un poder—, con su ley de los tres estadios de la Humanidad, tres modos de pensamiento en los que el hombre es cualitativamente distinto,

pues son tres modos de orden y progreso. Comte, un espíritu autoritario y democrático, abandonó la politicidad humana de Aristóteles y santo Tomás al rechazar todo rastro de individualismo y radicalizar a lo Rousseau la sociabilidad definiendo al hombre a partir de la Humanidad, un ser imaginario. La psicología, la economía y el derecho eran para él productos del egoísmo como explicación de la condición humana, y por tanto del conflicto. El carácter religioso del hombre estriba en que el espíritu humano, del que dice Weaver que es «la suprema falacia del humanismo», es eminentemente social, por lo que hizo sinónimos social, moral y religioso. Para Comte, el deseo es la aprehensión del ser inexistente y el deseo de inmortalidad surge de la imperfección del mundo. El espíritu humano individual se perfecciona empero como parte del Gran Ser, síntesis del espíritu del hombre tal como se despliega en la historia. El Gran Ser es la Humanidad como un todo que integra la pasada, la presente y la futura. La vocación del hombre es, pues, el altruismo. Y la sociología que inventó, obedece a la necesidad de estudiar en la estática y la dinámica de la Sociedad ontologizada, las circunstancias cambiantes en los diversos estadios de la evolución humana, con el fin de facilitar la verdadera vocación del hombre: su natural sociabilidad-religiosidad, dado que, en cuanto espíritu, es uno, el Gran-Ser. De ahí la Religión de la Humanidad, una importante versión sistemática, «científica» y democrática de la religión secular según la particular visión de la ateología positivista comteana, para sensibilizar a las masas a las motivaciones altruistas. Religión que, dando por supuesta la dominación definitiva de la Naturaleza, incluida la del hombre, da culto a su dominador, el espíritu humano, el Gran Ser. La política positiva postulada por

Comte al servicio del altruismo, funcionaría como una religión de la política derivada de esa ateología de la religión secular[18].

En suma, para entender la historia de la humanidad y el futuro del espíritu humano, lo decisivo es el ambiente histórico-social. Según el historicismo comteano, asentado en la idea de progreso, que fortalecida por el éxito de la ciencia le sirve de base, la mente, sede del espíritu humano, cambia, y con ella la lógica. En definitiva, históricamente cambia acumulativamente la estructura de la mente. Eso conlleva la exigencia y el *deber* de manipular científicamente las circunstancias y la conducta humana a fin de encaminarla por el seguro sendero del progreso indefinido. Por ejemplo, la política del «desarrollo», que se ha convertido en una filosofía para las masas, es una de las plasmaciones de esta idea.

Muerto Comte, la hipótesis científica de la evolución como un proceso inexorable contribuyó poderosamente a la difusión y al éxito de la filosofía positivista; matizada, según los casos, por la adaptación al medio y la selección de las especies[19]. La hipótesis-teoría darwinista parecía garantizar la veracidad del polilogismo implícito en la filosofía positivista, resultando fácil deducir que la naturaleza humana no es algo fijado para siempre: el hombre no tiene naturaleza, sino historia. No como biografía, sino como *histoire sans noms*, o sea, la historia social como historia total sin los hombres concretos, una visión de lo histórico acorde con el espíritu democrático de la democracia social. Esta tendencia se impuso en Europa, confundiendo por cierto el estado democrático de la sociedad con la democracia como forma de gobierno.

El fatalismo histórico moderno, asentado en el polilogismo, implica la plasticidad de la vida humana considerando al hombre

individual como una materia prima moldeable a fin de alcanzar la perfección de la vida colectiva, comunitaria.

La posterior primacía atribuida a la existencia y el desconocimiento o rechazo de la esencia por parte del existencialismo filosófico, corresponde ya a la destrucción de la idea de naturaleza humana. Especialmente en el tosco existencialismo sartriano, el más difundido por sus concomitancias con el marxismo. La filosofía de Jean-Paul Sartre, en quien la razón pasa a un segundo plano, dado que el hombre está «condenado» a ser libre en tanto ser «para-sí», fue una consecuencia del polilogismo historicista. Sartre dejó bien claro en *El existencialismo es un humanismo* —el humanismo como fin— que no hay una naturaleza humana, puesto que el hombre, que se define por un proyecto, se hace a sí mismo.

### *7. La ley de hierro de la oligarquía y la naturaleza humana*

Para entender por qué le molestaba la fijeza de la naturaleza humana al pensamiento político romántico bajo la nueva forma artificial del orden del Estado-Nación, hay que tener en cuenta la *ley de hierro de la oligarquía*, bautizada así por Robert Michels refiriéndose a los partidos políticos. En torno a ella ha girado el pensamiento político occidental. Platón quiso eludirla en *República* otorgando el mando a los filósofos, y Aristóteles, más realista, propuso su teoría de la forma mixta de gobierno, la *politeia*, formada por la oligarquía y la democracia, para salvar mediante este mecanismo los más graves inconvenientes de la primera.

Los pensadores realistas siempre tienen en cuenta esta ley implícita o explícitamente, mientras los utopistas, si no la olvidan

la desprecian o combaten, achacándola a las estructuras o directamente a la naturaleza humana tal como es y no como debiera ser. La ley de hierro está en el trasfondo de las continuas tomas de posición y controversias en torno al mejor régimen político. Pues, como decía Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (XI, 4), «es una experiencia eterna que todo hombre investido de autoridad abusa de ella».

La solución de esa ley-principio es la cuadratura del círculo de la política; junto con su corolario, la representación política para paliarla, ha sido el motor principal del pensamiento político. Lo innovador ha consistido en que el fatalismo historicista y el positivismo románticos, armados con la ciencia, plantearan la posibilidad de transformar la naturaleza humana a fin de erradicar la inexorable ley de hierro.

Por lo general, el pensamiento político realista, sin poner en duda la unidad, permanencia y universalidad, la realidad de una esencia de la naturaleza humana, se centra en el gobierno. El gobierno existe precisamente para compensar los efectos colectivos negativos de la libertad, sintetizados en la ley de hierro: «¿qué es el gobierno, decía el federalista norteamericano Madison, sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana?». El objeto de las discusiones eran, pues, las variantes antropológico-políticas, partiendo de la convicción de que el hombre es un ser naturalmente moral pero influido por las pasiones y las circunstancias. Las discrepancias versaban sobre el grado de moralidad y las causas de la inmoralidad, considerando la moralidad y la inmoralidad como algo natural según es la naturaleza humana, incapaz de sustraerse a los deseos miméticos.

Todas ellas son, pues, respuestas al hecho de la existencia del mal. Se encuentran en todas las culturas y civilizaciones. Cuanto más primitivas sean —es decir, menos políticas— más tienden a ver el origen de los mayores males en la Naturaleza —la Naturaleza como enemigo— y cuanto más avanzadas, más políticas, más ven la causa en la libertad del hombre. Tratan de explicar, conforme al particular punto de vista adoptado, el modo de encauzar las conductas destructivas y paliar sus consecuencias, y de buscar la mejor manera de organizar el gobierno a fin de *garantizar* la convivencia: el mejor régimen político posible en la práctica.

No obstante, precisamente las discusiones modernas sobre las causas de la conducta humana en el orden político, acabaron abriendo el camino a la crisis o destrucción de la idea de naturaleza humana. No es ajeno a ello el hecho de que constituye un freno eficaz frente a los poderes absolutos y tiránicos, como observó agudamente Jouvenel al estudiar la soberanía. Bodino, al elaborar la teoría político-jurídica de la soberanía, había quitado al hombre el derecho de concertar su destino libremente, de modo que, ironiza Gómez Dávila, el Estado soberano es la primera victoria democrática[20]. Sin embargo, la naturaleza humana, a pesar de la ley de hierro de la oligarquía, es siempre un antídoto contra el poder ilimitado, ya que advierte de sus peligros a los gobernados.

Para la genealogía de la crisis, destrucción y abolición del concepto naturaleza humana, tiene, pues, interés considerar las concepciones políticas al respecto, bien entendido que, en sí mismas, en tanto se centran en la condición o la naturaleza humanas, no son propiamente políticas, sino prepolíticas, antropológico-mo-

rales. El orden político, la superficie de todo lo demás, es un orden que engloba las demás formas concretas del orden social[21]. Y esto hace que las ideas sobre el hombre, operando como síntesis explicativas de la vida temporal, condicionen el pensamiento político.

## II. CONCEPCIONES POLÍTICAS DEL SER HUMANO

### *8. Las cuatro concepciones fundamentales*

En la historia occidental, son cuatro las concepciones fundamentales antropológico-políticas y/o metodológicas. Por supuesto, en la realidad empírica siempre hay matices y combinaciones.

Las tres primeras, dando por sentada la fijeza de la naturaleza humana se refieren a la condición humana, que incluye el hombre con sus pasiones y su inclinación al poder —«el más codiciado de los bienes humanos, junto al que palidecen la fama, el placer y la riqueza», reconocía Hume[22]— y la situación concreta en que se encuentra. La cuarta, la rousseauniana, se refiere ya a la naturaleza humana.

### *9. La concepción natural*

Si el orden político, lo Político, salió del orden religioso como recuerda Marcel Gauchet, la más antigua, natural y espontánea de las concepciones sobre la condición humana es, obviamente,

la religiosa. Por una parte, responde al hecho de que el hombre habita en la Tierra, «la misma quintaesencia de la condición humana» (H. Arendt). Por otra, es lógico que sea la más común, puesto que el hombre desea ser inmortal o al menos prolongar su existencia visible. En este sentido, «el hombre nace rebelde, su naturaleza le repugna» (Gómez Dávila) y es lógico que tienda a ver la salvación en el gobierno que le asegura su precaria existencia.

A la verdad, decía Cassirer, la religión es el único modo de «acercarse al secreto de la naturaleza humana»[23]. Ésa es justamente la causa de que frente al tópico, la religión, que custodia el sentido de la realidad y con él del orden total, introduzca racionalidad en la conducta al distinguir lo racional del misterio. Y de que, por el contrario, el ataque a la religión, salvo por causas religiosas, sea irracional. Sin religión, el irracionalismo se apodera del vacío, las culturas se disuelven y las civilizaciones mueren. «Todo acto cualquiera se halla orientado por una opción religiosa previa», resume Gómez Dávila. O, como dijera lord Acton, las religiones son la clave de las culturas y las civilizaciones.

La función principal de lo sagrado es la protección contra el mal[24]. Y para las religiones en general, el orgullo y el deseo de poder —deseos miméticos— son la causa de la maldad humana. Es característico del cristianismo —y de todas las religiones— el que sea la soberbia, el poder, la pasión principal que intentan moderar. Las tres tentaciones a Cristo en el desierto son tentaciones de orgullo y de poder. Todo comienza con el pecado original —del que suelen encontrase rastros en las religiones conocidas—, el deseo de ser como Dios. En la Biblia, destinada al Pueblo de Dios, el décimo mandamiento prohíbe expresamente

los deseos miméticos. Ahora bien, puesto que para las religiones la realidad de la naturaleza humana es un misterio, hablan de la condición humana.

En el caso del cristianismo, la naturaleza humana es buena como todo lo creado. La fe cristiana tiene una confianza absoluta en la bondad última de la Creación. Pero el hombre, ser finito y contingente, es ontológicamente, por definición, un ser libre que tiene pasiones. Y las pasiones pueden inclinar su libertad al pecado y al mal. Un famoso pensamiento de Pascal ilustra bastante bien esta posición: *«L'homme n'est ange ni bête, mais quand il veut faire l'ange fait la bête»* (el hombre no es ni ángel ni bestia, pero cuando quiere comportarse como un ángel se comporta como un animal).

El punto de vista cristiano no pretende aclarar el misterio de la naturaleza humana; sencillamente lo remite al de la libertad. Y de ahí se desprende la necesidad del gobierno para corregir los deseos e inclinaciones que perturban o dañan la vida colectiva. Esta concepción impregnó el *régimen* medieval, como lo llama Senellart[25], hasta que aparecieron otras nuevas en la época moderna que, sin negarla, empezaron a competir con ella.

### *10. La concepción metodológica*

La política pertenece, pues, al orden natural de las cosas. Pero la segunda concepción de la condición humana es más pesimista que la primera al situarse en una perspectiva puramente inmanentista o puramente política. En la Antigüedad clásica, Caliclés, Trasímaco y otros sofistas ya sostuvieron una doctrina que relacionaba la política con el egoísmo, sin duda también por su per-

cepción inconsciente de la ley de hierro. En Europa, comenzó a afirmarse en el mundo moderno una tendencia parecida con la Reforma protestante, como una corrección de la tradicional. Para Lutero, la naturaleza humana —incluida la razón— está tan corrompida, que el hombre sólo puede salvarse por la gracia, y al radicalizar el papel de esta última separó el orden natural del sobrenatural de la fe: ya que hombre sólo puede salvarse por la intervención directa de Dios, sin que sus obras —su razón y su voluntad— sean relevantes en orden a la salvación, nació la preocupación por la seguridad o salvación en este mundo. Poco a poco se desvió la atención del allende y se fijó en el aquende, sobre todo en los ambientes calvinistas, debido a su doctrina de la predestinación. Casi al mismo tiempo, coincidiendo con el auge del Yo bajo la influencia cristiana y del humanismo, Maquiavelo reintrodujo como pensador político la concepción naturalista pura, la de que el objeto de la política es la satisfacción de la pasión del poder, adecuada para la comprensión de la actividad política como un orden autónomo: el hombre es un ser malo y egoísta. En el fondo, se trataba de una posición metodológica, de la que el protestante Hobbes hizo luego el fundamento antropológico de su nueva ciencia de la política como cratología[26]. Bajo la influencia de ambos pensadores, la idea de la maldad humana se convirtió en algunos casos en un tópico más que metodológico ontológico, en competencia con el cristianismo de orientación católica que, confiando en la razón, relativizaba la maldad humana, hasta que le salió un poderoso rival con Rousseau.

A la verdad, como señaló Carl Schmitt, dando en cierto modo la razón a Maquiavelo y a Hobbes, la posición pesimista es la más adecuada a las necesidades del análisis político: se supone que el

hombre, en tanto actor político, busca el poder por cualquier medio. Esta posición es coherente con la tradición religiosa sobre el papel de la vanidad y el orgullo, el deseo de poder como causa del mal, si no se traspasan los límites del análisis político convirtiéndose en una concepción ontológica. Así, los pensadores políticos suelen absolutizarla como presupuesto metodológico con fundamento *in re*, partiendo del supuesto de que el principal deseo humano es el poder y en busca del poder el hombre no se detiene ante nada. A partir de Hobbes, con Maquiavelo en el trasfondo, el saber político hizo del poder su idea fuerza, convirtiéndose en cratología la teoría política fundamentada en esa antropología metodológica. Este reduccionismo y sus consecuencias implícitas plantean cuestiones que no se pueden abordar aquí. Lo cierto es que, en el ambiente protestante dominante, la concepción maquiaveliana[27] contaminó la idea del poder y llevó a la doctrina antipolítica de que en sí mismo el poder es malo, como afirmó el protestante amigo de Nietzsche, Jacobo Burckhardt. Seguramente, lord Acton inspiró su famosa frase en el gran historiador suizo, «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente», aunque ambos pudieron haber leído en la *República* platónica (521a-b) que «el acceso al poder debe reservarse a los hombres que no están enamorados de él»[28].

### *11. La concepción falibilista*

La tercera tendencia, que hace hincapié en el conocimiento, es otra variante de la cristiana, pero de grandes consecuencias en orden a la destrucción de la idea de una naturaleza humana fija y universal. También se remonta a Platón, quien prescindió de los

hábitos como fuente de la moral colectiva, de la cultura moral. Para el filósofo griego, la bondad, el objeto de la moral, se relaciona con el conocimiento: la virtud y el bien dependen del conocimiento, siendo la ignorancia la causa del vicio y del mal. Esta concepción, que en principio no es incompatible con la religiosa, se encuentra en buena parte del gnosticismo si no en todo gnosticismo: es posible superar el mal mediante el conocimiento. O sea, el hombre es un ser naturalmente bueno pero susceptible de inclinarse al mal, no a causa del pecado sino por ignorancia. Al menos desde Platón, se han considerado las pasiones la causa principal de las inclinaciones negativas. Y para Platón educar las pasiones es la solución. La pedagogía como política.

Locke introdujo vigorosamente esta variante con su enorme influencia en el pensamiento político moderno. Según él, el mal es una consecuencia de la *falibilidad* humana. Reduccionismo, que reconduce la política a la educación, destinado a combinarse con la subvariante que atribuye el mal a las formas de organización social cuyo principal representante será Rousseau, aunque este pensador va mucho más lejos. De la combinación entre Rousseau y Locke surgió el reduccionismo de la política pura a una cuestión de intereses racionalizables, como es notorio en el marxismo y en la mayor parte de las ideologías.

El problema político tal como lo ve esta concepción, constituye sin duda una causa principal del abandono de la idea de condición humana y de la marcha hacia la destrucción del concepto de naturaleza humana al considerarlo en la perspectiva científica (habría que citar nuevamente a Comte). Pues, como recalca Francesco Gentile[29], la aplicación del método científico al estudio de la organización jurídico-política implica la reestructura-

ción de la naturaleza en general. Y la concepción falibilista hizo de la condición humana un problema del conocimiento, abordándolo con el método científico.

La reducción de la acción racional a una cuestión de intereses facilitaba, por un lado, el análisis social y, por otro, aportaba una solución al problema de la naturaleza humana. Decía Bertrand de Jouvenel, resumiendo los equívocos del reduccionismo político, que «toda la historia atestigua que el hombre posee en sí dos naturalezas. Es capaz igualmente de seguir sin desviarse el estrecho sendero de su interés personal, o de confundir su destino y sus esperanzas con los de un grupo humano más o menos extenso»[30].

Las opiniones o disputas sobre la condición humana se transformaron poco a poco, bajo la influencia de la ciencia, en opiniones y disputas sobre su esencia, su soporte, sobre la naturaleza de la sustancia que puede haber detrás del concepto naturaleza humana. Al final, se prescindió de la idea de sustancia. Esto no deja de ser lógico desde el punto de vista estrictamente científico; pero al aplicarlo a la política y hacerlo suyo la filosofía positivista, sustituyó la sustancia por las condiciones o circunstancias que acompañan a la vida humana: el *«ambientalismo»*. Esta posición no es ya propiamente política como las dos anteriores, sino claramente impolítica[31].

El cientificismo, la mezcolanza de filosofía, ciencia e historicismo que hizo el positivismo constituye una de las causas principales de la destrucción de la creencia en la naturaleza humana como fija, universal y constante. Para entender cómo se llegó a producir este cambio de trayectoria, hay que tener en cuenta el

artificialismo procedente de Hobbes, que sugiere que la naturaleza humana es asimismo un artificio.

### *12. La concepción angelista*

La cuarta concepción, opuesta a las tres anteriores, sostiene que el hombre es absolutamente bueno por naturaleza. Rechaza así la existencia del pecado e incluso del mal y, por cierto, la realidad del pecado original, causante de la pérdida de la inmortalidad. Asentada en estas premisas, hace superfluas en el mundo político las consideraciones sobre la condición humana. Es la corriente denominarla angelista. Semejante visión antropológica, que postula la recuperación del estado de naturaleza originario, es tan radicalmente impolítica que, en rigor, resulta antipolítica. Sin embargo, ha sido aplicada sistemáticamente a la política desde la revolución francesa y el Romanticismo. Su principal representante es Rousseau que, por una parte, solucionaba así el problema del pecado original que le atormentaba y, por otra, le permitía resolver la cuadratura del círculo de la ley de hierro.

Esta doctrina absolutista de la bondad humana, que rebasa los límites del análisis político, no carece de fundamento *in re,* la concepción cristiana si se prescinde del pecado original. Tenía precedentes en la historia occidental. El más importante fue el pelagianismo. El monje inglés Pelagio (*ca*. 360-*ca*. 425) sostuvo con éxito la doctrina herética —o por lo menos se le atribuye, lo que se sabe con certeza es que la sostuvieron los pelagatos—, de la absoluta bondad de la naturaleza humana, pues el hombre nace sin pecado original. San Agustín contraatacó con la doctrina del libre albedrío: el hombre es libre para elegir entre el mal y el

bien. Con el auxilio de la gracia elige el bien. Curiosamente, esta disputa dio pábulo a la creencia, que recogió luego el agustino Lutero, en que para Agustín la naturaleza humana está esencialmente corrompida[32].

El resultado es que Rousseau, oponiéndose a Maquiavelo, a Hobbes, a la tradición religiosa, católica y protestante, y a Locke, liberó a la naturaleza humana de las concepciones ontológica, metodológica y epistemológica, atribuyéndole a la bondad innata del hombre un carácter esencialista. Achacó la existencia del mal a las estructuras, las instituciones y la historia, en definitiva a la sociedad tal como está constituida. Desvió de este modo la aporía de la naturaleza humana hacia la de las condiciones materiales que hacen del hombre un ser malo. En cierto modo al ambiente, aunque Rousseau no era todavía propiamente un «ambientalista». Es decir, sacó el tema de la naturaleza humana de los límites del análisis político —y teológico— y lo aplicó a todo el orden social, invirtiendo a Hobbes al poner el acento en lo social, lo prepolítico, en vez de en lo político.

Como señaló Schmitt, si en Hobbes el contrato era de naturaleza jurídica, en Rousseau es de naturaleza moral. Para Hobbes, el estado de sociedad era metodológicamente bueno en contraste con el estado de naturaleza, metodológicamente malo. En cambio, para Rousseau y el rousseaunionismo el estado de naturaleza es bueno, siendo la sociedad, tal como está organizada, la causa del egoísmo y del mal. El hombre no tenía, pues, que liberarse del estado de naturaleza. Al contrario, debería liberarse tanto de la tradición cristiana asentada en la creencia en el pecado original, como de Hobbes y Locke que pretendían armonizar los intereses —de ahí el carácter jurídico del contrato—, a fin de recu-

perar el estado de naturaleza original o aproximarse a él para subordinar los intereses, un producto histórico-social, a la bondad innata del hombre.

Esta doctrina, que independizaba y enaltecía al hombre satisfaciendo a la tradición humanista, tuvo un gran éxito: se introdujo en el naciente modo de pensamiento ideológico —una doctrina de la sospecha— y potenciando la idea de la emancipación (y su concomitante la de felicidad) devino, por ejemplo, la idea madre del socialismo.

Por supuesto, también era un tópico antiguo achacar la maldad humana, sino a la sociedad como un todo, a la existencia de la propiedad. Se encuentra entre escritores griegos —Platón en *República*— o en Séneca, en cuyos escritos se educaron durante mucho tiempo los europeos. Rousseau achacó el origen del mal a la propiedad en particular y de ahí a la sociedad entera en general —a la sociedad burguesa—, al mecanismo social y político. Fue incluso mucho más lejos al ver en la razón que calcula en función de los intereses, la causa de los males sociales. En el éxito de este reduccionismo tiene mucho que ver la tendencia de Hobbes y Locke para reducirla a los intereses, cuando en realidad la política es siempre más que política al influir en ella los deseos y las pasiones.

A Rousseau le siguió de inmediato Kant, aunque no en la atribución a la razón de la causa del mal, sino a la mala organización del mecanismo político, a su irracionalidad. Es famoso al respecto el párrafo de *La paz perpetua* en torno al problema del establecimiento del *Rechtsstaat* o Estado de Derecho como el Estado ideal. Y este mecanismo racional, al que dio nombre Kant, quien distingue entre moralidad pública y moralidad privada, entre el

derecho público y el derecho privado, es una especie de Estado Moral a lo Rousseau, que soluciona de otra manera el problema de la ley de hierro: el mecanismo estatal, «incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene, siempre que tengan entendimiento», haría que el hombre se comportase adecuadamente. El materialista Helvetius o Helvecio, partidario del despotismo ilustrado —en opinión de Passmore, «el padre fundador del gubernamentalismo moderno»[33]— había escrito en *De l'esprit*: «De lo que hay que quejarse no es de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia de los legisladores, que siempre han puesto el interés de los individuos en oposición con el interés general», de modo que «las buenas leyes son el único medio de hacer virtuosos a los hombres». Y el derecho del Estado de Derecho les hará conducirse correctamente, metiéndolos en la segura senda del bien. El Derecho como instrumento moralizador también lo había expuesto Platón en *Leyes*. Pero el Estado de Derecho aparece ahora como el depositario de la moralidad, haciendo de gran educador por medio del Derecho, más concretamente, de la Ley. La pedagogía de Rousseau se refería a la educación; la de Kant se refiere a la ley. El Estado como fuente de moralidad es la conclusión de la adopción de la bondad humana absoluta como criterio antropológico.

## III. DISOLUCIÓN DE LA CREENCIA EN UNA NATURALEZA HUMANA UNIVERSAL

### *13. Hacia el mecanicismo antropológico*

«El hombre del siglo XX, decía Hannah Arendt, ha llegado a emanciparse de la Naturaleza hasta el mismo grado que el hombre del siglo XVIII se emancipó de la Historia»[34]. El hobbesianismo había roturado lejanamente el terreno que abonó luego la doctrina de la Tabla Rasa del otro contractualista, Locke. Esa doctrina de la Tabla Rasa acompañada del buen salvaje de Rousseau y del hombre como máquina de Descartes, se ha convertido, dice Pinker, en la religión secular —en realidad en una de sus fuentes— de la vida intelectual moderna. Sus mayores efectos han tenido lugar en el siglo XX, en cuyo comienzo hablaba Eugenio Zamiatin en su distopía *Nosotros* del ideal de «ser perfecto como una máquina». Prosiguen en el XXI, en el que no ha decaído la concepción ambientalista frente a la «fijista» tradicional.

Para entender su difusión es preciso añadir a la exposición de Pinker, ceñido a la psicología evolutiva, la preparación del «ambientalismo» por el contractualismo y la doctrina de la ideología.

### *14. El fantasma de la máquina*

La obra de Descartes y la de Hobbes se complementan. Cronológicamente, la respuesta filosófica cartesiana al nuevo espíritu científico es algo anterior a Hobbes. Pero en lo que concierne a la aporía de la naturaleza humana, la primera intervención importante es la del pensador inglés. Ambos filósofos se trataron personalmente, aunque a Hobbes le disgustaba que Descartes fuera mejor matemático. Es posible que discutiesen alguna vez sobre el tema en el círculo intelectual organizado por el Padre Mersenne en París. El punto de partida fue semejante: prescindir, al menos metodológicamente, de la tradición anterior consi-

derándola cuestión de opiniones. Asolándola, decía Ortega de Descartes. Pero quizá con más motivo se puede decir lo mismo de Hobbes, quien rechaza implícitamente el sentido de la vida antes de su construcción estatal. La revolución intelectual moderna en el plano de las ideas-ocurrencia fue la cartesiana, no la de Hobbes. Mas, como dice Jacques Le Goff, en el ámbito de las creencias «casi nunca se producen revoluciones» sino evoluciones más o menos profundas, más o menos rápidas[35]. Y la diferencia histórica radica en que las ideas-ocurrencia de Descartes tuvieron un éxito inmediato, mientras las de Hobbes, combatidas, fueron penetrando como ideas creencia, por lo que si su influencia fue más lenta fue, en cierto modo, más profunda.

El punto de partida era el mismo. Se podría decir que Descartes reaccionó contra el monismo mecanicista hobbesiano partiendo del viejo dualismo platónico alma-cuerpo conservando los dos miembros del binomio. Mas, con su distinción rotunda entre ambos, dio pábulo a la creencia en que el cuerpo, la *res extensa*, al ser divisible a diferencia del alma o mente, la *res pensante*, es una máquina, por lo que son dos cosas enteramente distintas. Apareció así lo que llamara Gilbert Ryle «el dogma del fantasma de la máquina», pues, si bien cabe dudar que exista el cuerpo material —en el que se fijaba Hobbes—, reducido mentalmente a la extensión, es imposible dudar de la existencia del espíritu, fuente de aquélla. El pensamiento, el espíritu, dirige los movimientos de la máquina y es, por tanto, el responsable de sus actos. El cuerpo es inocente, como venía a decir también Hobbes que lo era en el estado de naturaleza y remachará luego Rousseau. Si sus actos son malos, ello es imputable al alma o la mente, y la antiquísima tradición platónica sostenía que puede mejorarse su ac-

tividad mediante el conocimiento. En otras palabras, en el clima creado por el artificialismo hobbesiano, el cuerpo —al que, como sinónimo del hombre exterior, redujo Hobbes la existencia social— sería moldeable mediante el conocimiento. Según Descartes, mediante el método, aunque retuvo precavidamente las cláusulas tradicionales sobre la moral.

El Leviatán de Hobbes, el Hombre Magno resultante del pacto de sumisión, era una máquina, lo que le diferencia cualitativamente del *Macroanthropos* platónico. Pero el fantasma cartesiano de la máquina reduce la naturaleza humana a un mecanismo o conjunto de piezas en el que se puede operar, lo que dio lugar a muchas elucubraciones, alentando la visión materialista. Es clásico el difundido libro de La Mettrie *El hombre máquina* (y menos conocido es *El hombre planta*)[36]. En el siglo XVIII era corriente referirse al gobernante como el maquinista —Leviatán como la máquina— y Kant presentó su *Rechtsstaat* como un mecanismo. El auge del Estado alentó poderosamente la influencia del fantasma de la máquina.

### *15. La tabla rasa*

La segunda reacción importante frente a Hobbes, esta vez cronológicamente posterior, dentro del ambiente artificialista del mito del contrato, fue la de su compatriota Locke. Locke estaba preocupado por el viejo problema de las ideas innatas. Investigando el entendimiento humano, recordó la vieja máxima de origen aristotélico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* y vació la conciencia y la consciencia, el alma y la mente, unificándolas confusamente bajo el concepto de ser una *tabla rasa*. Lo

que seguramente no hubiera aceptado Hobbes, aunque hablase al menos en una ocasión con bastante veracidad en *Leviatán* de que «las mentes de la gente común y corriente,… son como papel en blanco, preparadas para recibir aquello que la autoridad pública tenga a bien imprimir en ellas». Pero esto una vez superado el estado de naturaleza, pues, si el cerebro no tiene la menor idea, el hombre natural no hubiese podido superarlo.

Se discute si Locke consiguió eliminar el «innatismo». Seguidor del tomista Richard Hooker, creía en la ley natural y su doctrina política parte de la existencia de derechos naturales evidentes. Lo cierto es que con su gnoseología se implantó la creencia en la doctrina de la mente como «un papel en blanco, vacío de cualquier carácter, sin ninguna idea», en suma, una *tabla rasa* que, según Locke, sólo cabe rellenar gracias a la sensibilidad. El sentido común, la sensibilidad común —expresión que tiene, por cierto, un sentido comunitario, *sensus communis*— sería la única fuente del conocimiento. Pero el sentido común creía en la existencia de una naturaleza humana universal en el espacio y el tiempo. Y, paradójicamente, Locke, el filósofo del sentido común, rindiendo tributo, a pesar de todo, al artificialismo hobbesiano, encaminó la vida intelectual por la senda de la abstracción y separó el sentido común de la vida intelectual dejándole desamparado y sin orientación. Whitehead observó que el sentido común empezó a ser atacado en el siglo XIX. El XX acometerá su definitiva destrucción, paralela a la de la naturaleza humana, sometiéndolo primero a las ideologías totalitarias y, sustituyéndolo luego, por el del consenso artificial, político, típico de la mentalidad totalitaria: la corrección política, fruto de la politización,

no se limita al orden político sino que abarca el orden social entero.

Locke se oponía al imaginario derecho divino de los reyes, una idea de origen pagano muy eficaz en su época[37] y al dogmatismo en general, en suma al llamado despotismo de la autoridad, que implica que unos imponen sus ideas —y sus intereses— a otros. Extendía su crítica a la autoridad de la Iglesia, aunque en ésta se trate de asuntos de fe, viendo en el trasfondo intereses. Al mismo tiempo, no pudo eludir el voluntarismo hobbesiano.

De acuerdo con su doctrina, dada la falibilidad humana, únicamente mediante el acuerdo voluntario, el *consenso*, podría establecerse la verdad e instituirse el gobierno. El consentimiento voluntario como fuente del sentido común, por lo que la religiosidad democrática implícita en Locke abole toda institución que suponga un compromiso irrevocable, como es el religioso, que es un compromiso de fe, no de intereses. El gobierno depende del consentimiento.

Al resaltar el papel del consentimiento como *deus ex machina* del artificio social, pensaba que sólo se trataba de reconocer los derechos naturales, de acuerdo con una larga tradición. Pero en abstracto, lo absolutizó como fuente del saber, preparando el camino para que la opinión, unida posteriormente a la democracia, se instituyera en venero de la verdad, invirtiéndose paradójicamente la máxima aristotélica y su sentido en la escolástica: según la opinión, *nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu*. En lugar de lo que «la autoridad pública tenga a bien imprimir en ella», según decía Hobbes presuponiendo que la autoridad actuaría de acuerdo con el sentido común, el *êthos*, para no suscitar la resistencia, la tiranía de la opinión destruye el viejo sentido co-

mún y crea otro nuevo, siempre fluctuante. Las modas intelectuales sustituyen a los estilos.

Tocqueville, a quien siguió Stuart Mill, denunció en la primera mitad del siglo XIX el peligro de la tiranía de la opinión pública: la mayoría no tiene necesariamente la razón por ser mayoría. Es decir, el sentido común como resultado del consentimiento voluntario —de la opinión pública— no es necesariamente la fuente de la verdad. Como dijo el joven Hegel, entonces «el sentido común pone lo absoluto exactamente en el mismo rango que lo finito y extiende a lo absoluto las exigencias que cabe hacer en consideración a lo finito»[38].

Con la politización, el consentimiento o consenso político como la opinión pública unificada, estandardizada, sustituirá el sentido común en el sentido de Locke, los ideólogos y Rousseau[39]. Para evitar la anarquía, el acuerdo social y político sobre la verdad social y política se establece de conformidad con las reglas de procedimiento establecidas y aceptadas: la «democracia procedimental». Al generalizarse esa idea de la verdad y aplicarse a la ciencia, lo concerniente a la naturaleza humana, de cuya visión depende el orden social y en especial el político, será lo que piense la opinión que es la naturaleza humana. Del consenso político hoy dominante, que presenta como verdades —valores— las cosas más absurdas, también se podría decir con Hegel, que «desde que la falta de espíritu y la ordinariez se han arrogado la denominación de sentido común y moralidad, su indignidad y sus desvergüenza son ilimitados»[40].

### *16. La invención del modo de pensamiento ideológico*

Se aludió antes a los ideólogos. Pinker los pasa por alto. Pero son importantes como una tercera reacción, dependiente de la tabla rasa, al estado de naturaleza. Fueron los inventores del modo de pensamiento ideológico, lo que algunos llaman la ideologización del pensamiento. Los ideólogos eran *philosophes* ilustrados a quienes Napoleón, un hombre práctico para quien la política se refiere al presente y la ideología no concuerda con la realidad sociopolítica[41], bautizó despreciativamente como «*les idéologues*».

En la consolidación del modo de pensamiento ideológico, concurrieron el estado de naturaleza ontologizado por Rousseau, el fantasma de la máquina y la tabla rasa. La divulgación de estos tópicos como ideas creencia y la destrucción del sentido común en su antigua acepción de *sensus communis* le deben prácticamente todo a este modo de pensamiento, que pugna por imponer sus ideas como opinión común.

Los ideólogos eran unos benéficos arbitristas que querían aprovechar la fuerza del Estado para poner en obra sus ideas reformistas en orden a mejorar o regenerar la sociedad mediante la difusión de los conocimientos científicos interiorizados pedagógicamente. Esperaban mejorar la sociedad por vía de consecuencia al ilustrar a los hombres en las verdades de la ciencia, de acuerdo con los tópicos ilustrados sobre la emancipación y la educación[42]. Las principales figuras a recordar aquí son las de Condillac y Destutt de Tracy.

El inglés Hartley había escrito sobre el asociacionismo, la formación de las ideas por la asociación de sensaciones, en *Observations on Man* (1749) y Condillac, inspirándose en Locke, hizo lo mismo en Francia con su *Tratado de las sensaciones* (1754). Es fa-

moso su ejemplo de la estatua que acaba animándose a medida que aprehende sensaciones. El asociacionismo pervive aún en behavioristas seguidores de Watson y Skinner. Destutt inventó la palabra ideología[43] y expuso una teoría de las ideas en la que confluyen los tópicos ilustrados y el sensualismo de Condillac.

Consiguiera o no Locke eliminar el innatismo, las ideas innatas, el espíritu, alma o mente seguía teniendo autonomía. Pero en el sensualismo de Condillac, aparece como resultado de las sensaciones. De ahí la invención de la ideología por Destutt: inculcando las buenas ideas —es decir, las científicas, la educación como la gran panacea—, el resultado sería, aunque no lo dijera expresamente, la construcción de la Ciudad del Hombre, que sería en realidad la Ciudad de los Filósofos. En ella se realizaría el viejo sueño de la Ciudad Perfecta mejorando el Estado de Paz hobbesiano, que no dejaba de ser algo precario. La idea clave consiste en que dado que la mente humana es una tabla rasa, resulta posible la perfectibilidad del ser humano. Los llamados «profetas de París»[44] añadieron luego claramente el utopismo a la ideología.

### *17. El triunfo del estado de naturaleza*

La revolución francesa y el Romanticismo fueron una cuarta reacción al hobbesianismo. Era una idea central de la revolución hacer imperar la virtud para establecer la Comunidad; la Nación Política como Comunidad. Y la difusión de la imagen optimista del buen salvaje frente a la pesimista antropología metodológica de Hobbes constituyó una de la causas de que la revolución quisiera dar comienzo a la historia virtuosa de la humanidad desde

el año cero —que en Hobbes era el momento abstracto de la salida del estado de naturaleza—, clausurando todo el pasado, entendido más o menos vagamente como un estado de naturaleza hobbesiano. La lucha por la virtud justificó el Terror. El ideal de la perfectibilidad humana fue sin duda la causa subyacente de que, en el curso de los acontecimientos, la revolución remplazase a Montesquieu por Rousseau.

Hobbes pensaba que, en el estado de naturaleza, el hombre era más desconfiado que malvado y con su Leviatán trataba de restaurar la confianza colectiva. Rousseau, igual que la mayoría de los lectores de Hobbes, interpretó que sostenía que es malo. Y, en su lucha personal contra el pecado original, cuya idea le atormentaba, decretó la bondad natural del hombre, dando como prueba sin examinarlos los relatos de misioneros y exploradores, que habían popularizado el mito del buen salvaje en el siglo de las luces. A este respecto, aparte de la «inversión» de Hobbes, son dos las diferencias sustanciales entre Rousseau y el filósofo inglés.

La primera: el hombre hobbesiano sale voluntariamente de su situación de inseguridad creando otra más racional; en cambio, el hombre rousseauniano se salvará mediante un acto de su voluntad que haciendo prevalecer la sensibilidad, el sentimiento, sobre la razón recupere en lo posible su naturaleza originaria. La receta consistirá en educar la sensibilidad para orientar la razón. Paradójicamente, el romántico Augusto Comte, enemigo personal de Rousseau porque en él la opinión se impone a la verdad científica, deducirá de ahí el grueso de su doctrina sobre el futuro de la Humanidad. La Religión de la Humanidad, una religión científica y del sentimiento, estaba destinada a controlar, difun-

dir y desarrollar ordenadamente el progreso, el dogma fundamental de la teodicea del antropoteísmo futurista.

La segunda diferencia consiste, pues, en que si la salvación radica según Hobbes en superar el estado de naturaleza, en Rousseau consiste en recuperarlo. Por ende, si el comparativamente modesto contractualismo de Hobbes abocaba al contrato político-jurídico, el de Rousseau propugna el contrato social para resolver la aporía que plantea la ley de hierro de la oligarquía que, al implicar coacción, condiciona la libertad política, como ocurría en Hobbes, quien la aceptaba implícitamente como fundamento de su teoría. El contrato social rousseauniano tiene en cambio por objeto preservar la bondad natural y con ella la libertad política. Para librar la libertad política de las garras de Leviatán, lo sustituyó por su concepción moral del Estado.

El mito del buen salvaje, la prueba del hombre natural sin ligaduras, daría nuevos frutos, después de pasar por Marx, Comte, Darwin, Freud, el conductismo… y finalmente, el nacionalsocialismo; con ocasión de la *revolution introuvable* de mayo de 1968, cuyo objetivo consistía en liberar los instintos y los deseos para recuperar la felicidad natural —la revolución «sexual» es una de sus ideas centrales—, estableciendo un estado de naturaleza a la altura de los tiempos, es decir, con las ventajas de la revolución industrial. A tal fin, adoptó la metodología de la contracultura, con antecedentes norteamericanos entre los «aprioristas» de Nueva Inglaterra de mediados del siglo XIX[45] y, por supuesto, en el anarquismo; fruto todo ello de la creencia en el mítico estado de naturaleza.

Los conflictos ideológicos de los siglos XIX y XX se deben, pues, en gran parte al choque entre la concepción hobbesiana y

la rousseauniana. En último análisis, lo que se discute es la equiparación del hombre natural del estado de naturaleza y el hombre natural como humano: la equiparación entre la naturaleza y lo humano del hombre natural; del hombre natural como racional y el hombre natural como sentimental. ¿La naturaleza humana es racional o es sentimental? ¿Qué atributo predomina, el *logos* o el *pathos*?

El trasfondo es siempre el hombre en el estado de naturaleza. La civilización, o se ajusta al estado de naturaleza o se distancia de él, en ambos casos mediante la cultura. En el rousseaunionismo, el actual estado de civilización, la cultura vigente, debe ser destruida; en el fondo toda cultura, ya que la cultura implica convenciones y normas que, transmitidas, constituyen la causa de los males al oponerse al espontaneísmo del hombre en el estado de naturaleza. La contracultura, el auge del pensamiento débil, o las especulaciones en torno a la «de-construcción» de la cultura de Jacques Derrida, influido por el estructuralismo, la idea heideggeriana de la «destrucción de la metafísica» según Manfred Frank y el deseo de mostrar la especificidad del pensamiento judío inmerso en el pensamiento occidental, son un eco de la lucha de Rousseau por la recuperación del verdadero estado de naturaleza frente a Hobbes.

El espíritu de una cultura es su *êthos*, y la deconstrucción o destrucción del *êthos* de las culturas se ha convertido en el objetivo principal de la lucha política contemporánea[46]. Y puesto que uno de los argumentos favoritos de los enemigos cientificistas del *êthos* es la «modernización», cualquier forma de oposición a la destrucción del *êthos* de los pueblos denota lógicamente una inhumana —antihumanista— actitud «conservadora». El pro-

gresismo político entra en la escena. A finales del siglo XX, en la retórica de la izquierda postmoderna, que ignora que en la historia nada es gratuito, lo inhumano es el «fascismo», o sea, todo lo que se oponga a lo que en su opinión es progresista[47]. En realidad esta izquierda es muy poco marxista. Del marxismo apenas conserva los métodos, mientras sus tácticas son leninistas-estalinistas. Pero para esa izquierda humanista predominante en el mundo de la cultura, constituye un dogma la moldeabilidad de la naturaleza humana, pues en ella, después de tantas reconstrucciones, prima el ambientalismo.

### *18. El ambientalismo*

El quinto ingrediente en el abandono generalizado de la idea de naturaleza humana y su destrucción para reconstruirla después, es la mencionada doctrina del medio ambiente en la que insiste Pinker.

El siglo XVIII se caracterizó por el interés en la historia, que empezó a ser estudiada *more scientifico*. Y la historia se interesa por las circunstancias. Por ejemplo, Montesquieu —otro ilustre antecedente francés en estos asuntos es Bodino—, sin poner en duda la existencia de una naturaleza humana fija e inmutable —la ley es para él la razón humana universal— le dio un gran énfasis a las circunstancias. Para él, la cultura se basa en el clima, la orografía, la etnia, etc. Las circunstancias, el *milieu* —lejanamente la *necessità* maquiavélica—, son una causa principal en la formación del espíritu que distingue a las naciones. Montesquieu fue así uno de los promotores del ambientalismo sin ser un ambientalista, del modo de pensamiento histórico sin ser un histori-

cista, y de la visión política de la Nación —la Nación reconstruida como una Comunidad—, sin ser tampoco un nacionalista.

El historicismo apareció en la segunda mitad del siglo XVIII. Se afianzó con la Escuela Histórica, principalmente en el ámbito del Derecho, que devino un hontanar de la historiografía, poniendo un énfasis especial en la importancia de los condicionamientos para entender las instituciones jurídicas y los hechos históricos. Hizo de la justicia —la justicia como clave de una religión secular— el resultado de la evolución histórica. La justicia histórica se convirtió en una idea fuerza y, bajo su inspiración, el Romanticismo comenzó a aplicar la doctrina del ambiente a la conducta humana. La exaltación romántica del Yo, la exaltación del «sujeto», fue una manera de evadir al individuo, al hombre natural, de la dictadura de las circunstancias, del no-Yo de Fichte, del nihilismo. Pero el modo de pensamiento ideológico, saliendo de su estrecho ámbito pedagógico extendió su radio de acción, insistiendo en que la causa principal de la «alienación» del hombre natural son los mecanismos o estructuras políticas y sociales. Y con el imperialismo de las ideologías mecanicistas empezó a difundirse la creencia en que la naturaleza humana es un producto de las circunstancias, entre ellas las que crea el artificialismo con sus convenciones. La naturaleza humana como una creación del ambiente, del *milieu*, tanto del físico como del histórico, social y político, por no hablar de la religión. De este modo, en el clima artificialista del contracto, confirmado y excitado por el éxito de la ciencia aplicada y la técnica, la Naturaleza vino a ser una materia prima.

La filosofía científica, cuya gran síntesis es la filosofía positivista de Comte, apuntará a la realización de su programa de do-

minar completamente la Naturaleza y cambiar la «naturaleza» de las cosas, incluida la humana, en el sentido del progreso. Pues, como el cerebro que produce el espíritu forma parte de la Naturaleza, el positivismo materialista considerará posible moldear la naturaleza humana. De momento, si no lo natural del hombre en sentido biológico, por lo menos su espíritu. Ludwig Klages hablará en la década de los veinte del siglo pasado de una rebelión del espíritu contra el alma.

### *19. Transición al biologicismo*

Según el modo de pensamiento ideológico asentado en la visión mecanicista del mundo (Hobbes, Newton, etc.), en la creencia en el poder del consentimiento (Hobbes) y en la tabla rasa (Locke), en la posibilidad de crear una voluntad y una mente colectiva (Rousseau), en la necesidad de la primacía de la razón pública en la sociedad industrial (Comte)[48], en el historicismo radicalizado, etc…, es posible cambiar el mundo del hombre modificando la conducta mediante una dirección racional de los mecanismos sociales adecuados (Kant). Según Comte habría comenzado el estadio positivo, el definitivo de la historia de la humanidad, que transcurre por «el seguro sendero de la ciencia» mostrado por Kant, bajo la dirección del nuevo *«pouvoir spirituel»* científico. Sin embargo, faltaba algo que no llegó a conocer Augusto Comte.

El individualismo emancipado exigía que todo se hiciese por consentimiento para que un estado social fuese pleno y completo. Era, pues, preciso abolir definitivamente la autoridad y la coacción de modo que el individuo natural, liberado de todo lazo y

constricción, incluido el viejo poder espiritual, viviese en una democracia perfecta en la que todos harían uso de la autonomía moral sugerida por Rousseau y predicada por Kant. El gran obstáculo era el viejo dualismo platónico. La creencia en que el hombre es la unión del cuerpo y el alma. Pero el mismo Kant había distinguido el hombre como naturaleza, condicionado por el determinismo universal, y el hombre como persona, dotado de moralidad y libertad. La aportación de la ciencia biológica permitió superar este obstáculo.

La Biología científica, más moderna que la Física, empezó a configurarse en el transcurso del siglo XVIII, introduciendo el concepto vida en el estudio de la Naturaleza. De momento, en un contexto que exaltaba la ciencia newtoniana vino a confirmar las tesis mecanicistas. Pues, como observó Max Scheler, el propio darwinismo utiliza el sentido creador de la negación de la dialéctica hegeliana, el *omnis determinatio est negatio* de Espinosa. La Biología se limitó en un primer momento a facilitar que Marx y otros muchos se creyeran autorizados a saltarse ilegítimamente el foso entre la naturaleza y el alma, incumpliendo flagrantemente la regla científica de Linceo *natura non facit saltus* y a asentar el reduccionismo del hombre al *homo œconomicus*.

Hubiera sido muy interesante conocer la reacción de Comte, quien se saltó más explícitamente que Marx la prohibición de Linneo, ante la teoría de la evolución, que puso la vida en el centro de las especulaciones. Pero, contra sus propias previsiones científicas, murió el mismo año de la publicación de *El origen de las especies* (1859). Quizá sea ésta una de las causas de que no llegase a alcanzar la fama popular ni siquiera entre los científicos sociales, aunque su influencia filosófica haya sido tan profunda:

hay como un antes y un después delimitados por su filosofía positivista.

Marx, el mayor representante del pensamiento ideológico, sí conoció la teoría de la evolución, pero le interesaba Hegel más que Comte, desprestigiado por su religión de la humanidad. Bakunin afirmaba que no entendió la doctrina de la evolución, llegando a decir de su gran rival y sus seguidores que «no saben nada de la naturaleza humana»[49]. Y, ciertamente, aunque Marx saludó entusiasmado el descubrimiento por Darwin de la evolución de las especies, dándole el espaldarazo ideológico, en realidad, en biología, no pasó (igual que Comte) del transformismo lamarckiano. Con Darwin, escribe Castrodeza, la secularización del pensamiento llegó a su cénit[50]. Como dijo Foucault, «con Darwin o, mejor, con los evolucionistas postdarwinianos» se produjo una inflexión en la historia del intelectual occidental, pues el científico empezó a intervenir «en las luchas políticas que le son contemporáneas»[51]. Con el darwinismo iba a culminar la politización de la naturaleza humana.

5

# CAPÍTULO QUINTO

DE LAS IDEOLOGÍAS A LAS BIOIDEOLOGÍAS

## *1. El evolucionismo*

El darwinismo confirmó y renovó la fe de la difusa religión secular, como un nuevo testamento renovador del antiguo, llevando a cabo el cumplimiento de sus promesas: obligó al modo de pensamiento ideológico a dar un giro casi radical.

Darwin pedía «al cielo» que le librase «del disparate de Lamarck de la 'tendencia al progreso', adaptaciones debidas a la paulatina inclinación de los animales', etc…»[1]. Pero el darwinismo encajaba en el historicismo romántico que impregnaba el ambiente. Y Marx, sin renunciar a la explicación mecanicista de Lamarck de los cambios y mutaciones para aplicar el método de la ciencia natural a las ciencias morales (bautizadas como ciencias del espíritu por el traductor alemán del libro VI del *Sistema de lógica* de Stuart Mill), saludó entusiasmado la hipótesis darwinista como una confirmación científica del progreso hacia lo mejor. Siguió ateniéndose tranquilamente a su decreto dogmático de que había terminado la historia natural del hombre, comenzando la histo-

ria humana gracias a la ciencia, y aceptó el darwinismo sin más averiguaciones. Le preocupaban más otras cosas.

El caso es que la hipótesis evolucionista, como una doctrina que daba aparentemente la razón al historicismo, irrumpió en la escena siendo elogiado por Marx y tantos otros, especialmente los adversarios de la fe tradicional, y pronto empezó a tener consecuencias propias. Julián Huxley vio en el darwinismo un arma definitiva contra la teología, y el igualitarista Francis Galton —primo de Darwin y Ernst Haeckel— tomando también el evolucionismo como una hipótesis confirmada, una teoría, entrevieron la posibilidad científica de la eugenesia, a la que se había referido el propio Darwin.

Galton, para quien «no hay nada en la historia de los animales domésticos o en la de la evolución, que nos haga dudar que puede formarse una raza de hombres sanos, que sería mental y moralmente superior a la de los modernos europeos, tal como los europeos modernos lo son respecto a las más inferiores de las razas negras», influyó en Norteamérica. Haeckel fue el apóstol del darwinismo en Alemania. Introdujo los términos ecología, ontogenia, filogenia, etc., y vulgarizó la palabra darwinismo. Su entusiasmo fue tal desde el primer momento, que Darwin le escribió en una ocasión (19.XI.1868): «Sus audacias me hacen temblar algunas veces». Según Haeckel, todos los seres vivos proceden de un ancestro común, por lo que estimuló la búsqueda del «eslabón perdido» de la especie humana. Sostenía que las razas primitivas eran formas retrasadas en la evolución que deberían ser protegidas (lo que encajaba muy bien con el imperialismo colonizador en auge). Mezclando la ciencia con especulaciones, en 1899 apareció su libro dogmático *Welträtsel* (*Enigmas del*

*mundo*) en el que sostiene que la vida es una forma de materia. Más tarde, en 1914, influido por la filosofía de la naturaleza en boga (*Naturphilosophie*), publicó *Gottnatur (Theophysis). Studien über die Monistische Religion,* proponiendo el «monismo» como un sincretismo de la religión y la ciencia natural. Cuenta Passmore que en 1911 había escrito una utopía que rechazó el editor, cuyo argumento era una sociedad eugenista rigurosísimamente controlada[2]. Darwin influyó hasta en Wagner.

A los darwinianos les bastaba, igual que a Marx y a otros, sustituir a Dios por la materia o la Naturaleza para resolver un enojoso problema, proporcionando al mismo tiempo un argumento contundente al materialismo y al naturalismo científicos e históricos. Si las especies evolucionan y el cerebro forma parte del cuerpo, entonces el cuerpo y el alma —sea lo que sea esta última — son partes de la naturaleza, que obedecen a la gran ley de la evolución, ley que venía a ser en el pensamiento político y social similar a la de la gravedad. La producción de las ideas, el mundo del espíritu, se podía explicar por la ley complementaria de la adaptación al medio, ya que, desde el punto de vista evolucionista, la conducta humana depende rígidamente de las condiciones ambientales. En realidad, el alma fue sustituida por el medio ambiente, algo así como el espíritu, y en el sintagma naturaleza humana empezó a primar el término naturaleza: naturaleza o medio ambiente.

El darwinismo fue el ingrediente fundamental del nuevo naturalismo cientificista que se impuso en la literatura, en el arte, en todas las ramas de la ciencia, incluidas las ciencias sociales y humanas. Tenía además la ventaja de servir de comodín para cualquier cosa, neutralizando, por lo menos relativamente, los

efectos de la creciente tendencia a la especialización, a la que daba unidad. Las ideologías como explicaciones del nuevo naturalismo —la nacionalista, la economicista, la socialista, etc.— llenaron el ambiente intelectual en el que se generalizó el tema de la eugenesia. La atención empezó a trasladarse de la física a la biología y la ciencia biológica se politizó[3]. En pleno siglo xx apareció el nacionalsocialismo, una ideología en la que la biología ya desempeñaba el papel principal. Las ideologías prepararon el terreno a la biopolítica y a las bioideologías, un producto de la crisis de la idea mecanicista de progreso y del culturalismo.

### *2. El darwinismo social*

La actitud del propio Darwin ante las consecuencias filosóficas y políticas de su hipótesis-teoría parece haber sido ambigua. Es probable que tuviera presente la advertencia de Hume sobre la ilicitud de deducir valores de los hechos y parece haber sido consciente de lo que separa la ciencia natural de los otros saberes. Se especula que quizá también su mujer, ferviente unitarista[4], contuvo su inclinación a aplicar sin reservas su hipótesis-teoría a las cuestiones sociales y morales. Cuando Marx quiso dedicarle *El capital*, declinó cortésmente el honor (quizá también para no tener que leerlo). No obstante, en su obra posterior *El origen del hombre* (1871) —que completó su hipótesis evolucionista— sostuvo que «las facultades morales del hombre» no eran innatas, sino que habrían sido adquiridas a partir de «cualidades sociales», lo que facilitaba el triunfo del relativismo colectivista y el ambientalismo. El caso es que el éxito del evolucionismo y su idea central de la adaptación al medio confirmaron la creencia social,

sugerida por Rousseau, Saint-Simon, Comte, Marx, etc., en la sinonimia o equivalencia de los términos *moral* y *social*[5], de la que se hicieron eco Durkheim y muchos científicos y literatos. Un dato al que con razón daba Hayek suma importancia: triunfó y se impuso el polilogismo.

El polilogista Comte había afirmado que lo único absoluto es que todo es relativo. Y la doctrina de la evolución fortaleció el polilogismo. Aceptada como una creencia social, daba el espaldarazo científico al historicismo y al polilogismo. E interpretada como la prueba de la lógica del devenir, relativiza todo, independizando completamente la moral de la religión, que tiene un pie en lo sobrenatural y es inmutable. Si la evolución depende del ambiente quedaba demostrado científicamente que las condiciones histórico-sociales determinan la actividad de la mente y por supuesto, la del alma, si se quisiera admitir su existencia. La teoría física de la relatividad en su versión vulgar reforzó posteriormente el polilogismo.

El fenomenismo kantiano, combinado con el polilogismo, devino así un modo de conocer destinado a introducir importantes cambios en el hasta entonces unilateral modo de pensamiento ideológico, originalmente mecanicista y «fijista», dogmático. La creencia en la ineluctabilidad de los cambios socio-morales se hizo irresistible y la cinética, despertada lejanamente por Hobbes con su teoría del movimiento de los cuerpos en el estado de naturaleza, devino la metafísica de la ciencia natural y, por supuesto, de las ciencias sociales y humanas.

De momento, se puso empero el acento en la selección de las especies, ley complementaria a la de la evolución. La *«struggle for life»* (lucha por la vida) dio origen al darwinismo social, apare-

ciendo numerosas teorías sobre el conflicto inspiradas en la lucha entre las razas[6]. Pues al mismo tiempo proporcionaba una justificación científica a la «carga del hombre blanco» en el momento en que estaba en su apogeo el colonialismo como si fuese un plan preconcebido. Spencer, Bagehot, Gumplowitz, Ratzenhofer, Graham Sumner… elaboraron sociologías *ad hoc*. En buena parte, solían apoyarse o descansar en la eugenesia como la fórmula mágica para solucionar el «eterno» conflicto. El nacionalsocialismo sería posteriormente la primera gran respuesta ideológica y práctica concreta.

La selección de las especies del darwinismo social actuó de intermediario en la evolución del modo de pensamiento ideológico mecanicista al biologicista, de las ideologías a las bioideologías. El hombre nuevo de las bioideologías es un imaginario hombre natural según lo que su punto de vista particular vea como su esencia. Su óptica utópica es obviamente la del modo de pensamiento ideológico.

### *3. La biopolítica*

El evolucionismo confirmaba los tópicos del siglo XIX. Por una parte, el carácter progresista del desarrollo social, y, por otra, la selección de las especies interpretada por el darwinismo social. Es decir, tanto el dogma socialista de la lucha de clases como el particularismo del nacionalismo burgués que emergieron en las revoluciones de 1848. No obstante, por inercia histórica, las ideologías siguieron siendo mecanicistas y el modo de pensamiento ideológico sólo empezó a girar hacia el biologismo en el primer tercio del siglo XX, pese al imprevisto triunfo del marxis-

mo en Rusia. En ello fueron determinantes las ideas sobre la «eugenesia» y, por supuesto, la difusa esperanza heredada del siglo anterior en un hombre nuevo capaz de superar las deficiencias de la raza humana para acabar con el conflicto social. Ni siquiera Nietzsche se había librado de la fascinación del darwinismo social —el hombre es «la especie cuyo tipo no está todavía establecido»—, si bien su superhombre tiene otras connotaciones.

No sólo es ya normal hablar de bioética sino, aparte de biotecnología, de bioderecho o biosociología. Algo menos corriente es hablar de *biopolítica*, término que sin embargo, había introducido en 1920 el sueco Rudolph Kjellen. Michel Foucault, aplicado a renovar la izquierda más bien que el marxismo, introdujo su uso[7].

Según Costanzo Preve, el término «puede traducirse» como política de los cuerpos, política integral de la vida, poder sobre los cuerpos, poder sobre la vida. Sugiere que fue Hegel el verdadero fundador de la biopolítica, aunque no se le mencione[8]. Pero cabe preguntarse si hubiera sido posible sin el artificialismo de Hobbes y su filosofía del cuerpo.

La biopolítica no sólo rompe con la vieja política, incluyendo la de Aristóteles, san Agustín y Maquiavelo[9], sino con la política ideológica de los siglos XIX y XX. Y tanto con la del mecanicismo hobbesiano, como con la de los prometeísmos y el Romanticismo. Con la biopolítica, todo ello habría sido superado bajo la presión de las nuevas posibilidades que abrían la ciencia y la técnica. «La soberanía de la ciencia se impone», decía Renán. Y por eso creía Anders bastante después que el hombre está anticuado. La biopo lítica sería un intento dirigido directamente a renovarlo centrándose en el primer término del viejo sintagma animal

político, *bios politikós*, en que se basaba hasta ahora algo metafóricamente la política. Es así como la ciencia hace posible orientar directamente la política hacia la organización total de la vida desde su origen hasta la muerte. El bioderecho sería el instrumento de la biopolítica. La incógnita es si se trata de la vida como *bíos* o como *zoé*[10]. La vida del hombre nuevo, ¿puede ser *bios* cuando este hombre es un artificio que deberá su vida a otros o es *zoé*?

Las ideologías llegaban a postular una revolución tan violenta como se pudiese para cambiar las estructuras. Para las bioideologías, la revolución es, por lo menos hasta ahora, «un gesto de amor», como dice Zemmour, que se materializa colectivamente mediante el derecho. *Peace and love* sería su lema. Por otro lado, la irrupción de la biología intensifica la politización hasta el paroxismo.

En efecto, el estructuralismo, y sobre todo Foucault, o Agamben, han señalado que la política ha dejado de apoyarse en la concepción del hombre como animal político, puesta ya en duda por el Romanticismo, siendo ahora la vida misma, la nuda vida, un objeto de la política. Michel Foucault escribió en *La Volonté de savoir*: «Lo que podría llamarse el 'umbral de modernidad biológica' de una sociedad, se sitúa en el momento en que la especie entra como lo que está en juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre ha permanecido siendo lo que era para Aristóteles: un animal vivo y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en la política cuya vida, en tanto ser vivo, está en cuestión»[11]. En una controversia con Chomsky, remachó que «la esencia de nuestra vida

consiste en el funcionamiento político de la sociedad en que nos encontramos»[12].

### *4. La irrupción de las bioideologías*

La orientación biológica que ha adoptado la política hace inservibles, según Esposito, las categorías de la teoría política moderna, que descansan en el principio —ley natural según santo Tomás— de la autoconservación del individuo, la aplicación por Hobbes de la ley mecánica de la inercia al movimiento humano. La teoría política sigue siendo cratológica, pero, como decía Foucault, bajo la presión de la «bio-historia» se ha abierto «la era de un bio-poder». El viraje definitivo tuvo lugar con el *nacionalsocialismo*. Esta religión de la política renegó de la filosofía cartesiana y hobbesiana. «A favor de la biología», dice Esposito, para quien «la experiencia nazi representa la culminación de la biopolítica». No parece que exagere, aunque su tipo de violencia era la de la ideología. Pues históricamente, el nacionalsocialismo (con el antecedente del vitalismo fascista), aunque duró menos tiempo que el marxismo, casi lo igualó en violencia apoyándose en la biología. Devino el «padre», —y la «madre» para no incomodar a nadie— de la política biológica de las nuevas ideologías. Desempeña el papel de una ideología-bioideología de transición que inauguró el nuevo progresismo, apoyado en la biología.

Obviamente, tuvieron mucho que ver el nivel de la técnica y el auge de la mentalidad técnica. La técnica favorece el polilogismo y da pábulo al cientificismo resultante de la especialización y la vulgarización de la ciencia[13]. Una de las consecuencias políticas del relativismo polilogista es el oportunismo, que encuentra

más facilidades en la biología que en la física. El oportunismo hace parecer errática la concepción nacionalsocialista en comparación con el rigorismo doctrinal de las ideologías mecanicistas. Un resultado del oportunismo es la variedad de las bioideologías. Que, puestos a buscarles un antecedente, no son una secuela del marxismo, sino del nacionalsocialismo. Aunque las nuevas izquierdas —en realidad siempre hay alguna nueva— tomen del marxismo sus métodos y su retórica, al concretarse como bioideologías ya no son marxistas, sino nacionalsocialistas.

Un distinguido historiador, John Lukacs, reconoce que la visión de Hitler, a quien considera el mayor progresista del siglo XX, le ha sobrevivido: «durante el siglo XX una mezcla de nacionalismo y socialismo se ha convertido en la práctica casi universal de todos los Estados»[14]. La bioideología nacional-socialista, una alternativa socialista del siglo XX al mecanicismo del socialismo marxista del siglo XIX, enfatizó la selección natural como prueba cientificista de la diferencia entre las razas y de la lucha racial, y puso en práctica una política de poder basada en la eugenesia. No se apartó empero del espíritu general de la nacionalista revolución francesa, una de cuyas ideas desarrolló: Sieyès ya la había interpretado como la revancha de la oprimida raza galorromana, antecesora de la burguesía, contra la opresora raza germánica, la aristocracia de origen franco, haciendo preceder el conflicto racial al conflicto de clases[15].

Ideologías y bioideologías comparten la obsesión mítica por el hombre nuevo. Hannah Arendt afirmaba, antes de aparecer las bioideologías, que lo que persiguen por encima de todo las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transfor-

mación de la naturaleza del hombre. Son obra de oligarquías que persiguen el poder para realizar sus sueños. Pero tanto las ideologías como las bioideologías tienen en común que persiguen el poder para hacer el hombre tal como a su juicio *debe* ser. Son moralismos que implican, decía Clyde Lewis, «el poder de algunos hombres para hacer con otros hombres lo que les place»[16]. El objeto de la política cratológica, y Maquiavelo es muy claro al respecto, es la posesión de territorios. A las ideologías políticas les preocupa menos el territorio sobre el que se ejerce el poder, que los hombres que lo ocupan, y en esto les superan las bioideologías. El poder político es en último análisis, la capacidad para matar al adversario. Sólo que éste es ahora la naturaleza humana, que las bioideologías se proponen cambiar, pareciendo más pacíficas.

El nacionalsocialismo permaneció relativamente fiel tácticamente al mecanicismo metodológico. Ciertamente le preocupaba mucho el territorio, pero como espacio *vital:* el famoso *Lebensraum*. La clave de la diferencia cualitativa entre el viejo socialismo —y su fórmula más exitosa, el marxismo—, y la innovadora bioideología nacional-socialista, consiste en haber contrapuesto dentro del socialismo, la lucha racial, lucha biologicista, a la lucha de clases marxista, lucha mecanicista; otro rasgo que las distingue consiste en que el nacional-socialismo reconoció paladinamente sus fines oligárquicos, mientras el socialismo a secas siempre lo ha negado.

### *5. El marxismo no es una bioideología*

Es un equívoco ver las bioideologías como una consecuencia o derivación del marxismo. El marxismo, incluyendo el readaptado por Lenin, se apoyaba sin fisuras en la ciencia mecanicista pese a la aceptación del evolucionismo por Carlos Marx, más por conveniencia que por conocimiento. No perseguía tanto la destrucción o alteración de la naturaleza humana como el someterla a las leyes de la historia. Se limita a sostener rousseaunianamente que la naturaleza humana está alienada por el capitalismo, un fantasma. Su mismo empeño en «concienciar» a los individuos al estilo de los *idéologues* prueba que cree en la naturaleza como algo fijo, formando parte de ella el alma: si al cambio de las estructuras se le añade la manipulación del alma —la ingeniería de las almas de Lenin—, el hombre se comportará de otra manera. «Marx creía firmemente en una naturaleza humana común o universal» considerando la individuación como una parte integral de aquélla, escribe Terry Eagleton. Por tanto, «la diferencia nos es natural» y su socialismo «no está muy interesado en la igualdad»[17]. Este brillante escritor marxista defiende también su universalismo, heredado de la Ilustración, frente al posmodernismo.

Por otra parte, el marxismo clásico, configurado en lo esencial en la primera mitad de siglo XIX, es en el fondo en cierto modo, una típica reivindicación de derechos naturales en el sentido habitual de la expresión, puesto que conserva la fijeza de lo humano y su universalidad. Mao-tse-tung se limitó a distinguir pintorescamente entre una naturaleza humana burguesa y una naturaleza humana proletaria. Cierto que posteriormente, los marxistas, contagiados por el nacionalsocialismo, apelaron al polilogismo biologicista para atacar, por ejemplo, a los etólogos que, como Konrad Lorenz, sostenían la existencia originaria de un «me-

canismo desencadenante innato», tildándoles, según su costumbre, de «fascistas». Pero su idea de la mejora de la naturaleza humana, de lo natural y lo humano a la vez, es una de las cosas que le hace tan diferente del nacionalsocialismo —que postula su destrucción para su reconstrucción posterior— y a éste tan fascinante. No fue ajeno a ello el ambiente postbélico en el que se incubó, pues las consecuencias de la guerra de 1914 alteraron profundamente el clima moral. Entre ellas, la sangría enorme y absurda habituó a considerar la vida humana como una simple cuestión de utilidad[18], y la «utilidad social» siempre degrada aquello que pretende justificar o elogiar.

### *6. El triunfo de las bioideologías*

Tanto las ideologías como las bioideologías son productos del modo de pensamiento ideológico consustancial con el utopismo de la religión secular. Las bioideologías, circunscritas al principio a reivindicaciones de grupos marginales o dispersos, o a aspectos concretos, por su continuidad cronológica con las ideologías —singularmente con la marxista— son aparentemente derivaciones o residuos de las ideologías. Sin embargo, se diferencian sustancialmente en que sostienen abiertamente la inexistencia de una naturaleza humana o, por lo menos, su completa moldeabilidad. Únicamente existe un animal o ser viviente específico llamado hombre, producto de la evolución, que cambia según las circunstancias y al que es posible hacer evolucionar en el sentido deseado. Las bioideologías ya no buscan una justificación altruista, sino que postulan la transformación del ser humano como una exigencia de su verdadera naturaleza. Para ellas, la Naturale-

za es lo verdadero, lo que, decía hace tiempo Carl Schmitt, significa el rechazo del presente. De ahí que tengan como objetivo la deconstrucción de la cultura para restaurar la verdad de lo natural según sus respectivas interpretaciones. En el fondo, tienden a sustituir la vida como convivencia por la vida como co-existencia. Es como si estuvieran obsesionadas por liberarse de lo humano. De la vida como *bios* a cambio de la vida como *zoé*, lo que implicaría cierta dosis de error en su denominación como bioideologías, sin perjuicio de que esta palabra sea la más adecuada.

La irrupción masiva del pensamiento político biologicista después de la experiencia nacionalsocialista, tuvo lugar con la revolución exacerbadamente biologicista y romántica de mayo de 1968, que coincidiendo con el *baby-boom* aumentó las masas de jóvenes receptivos a las nuevas ideas. En la masas de jóvenes ejerció gran fascinación la especie de zooideología de la liberación sexual, que al mismo tiempo que rompe los lazos humanos primarios fomenta el individualismo. Este movimiento anticipó también la gran crisis final del marxismo, que aún en su versión leninista-estalinista, enemiga de la biología no lysenkiana, contenía en cierto modo los ecos de su adversario, el nacionalsocialismo. Se podría decir *cum grano salis* que esa revolución representó el triunfo de la biología sobre la física y el del nacionalsocialismo sobre el marxismo.

Lo engañoso de las bioideologías consiste en que, formalmente, conservan sin solución de continuidad, casi fielmente, la metodología mecanicista, especialmente la de la lucha de clases, al plantear sus reivindicaciones fundadas en la moldeabilidad de los dos términos de la naturaleza humana, lo humano y lo natural. Por ejemplo, al constitucionalista Antonio Pereira Menaut le pa-

rece una flagrante contradicción que, mientras «la naturaleza humana como dato autoevidente está hoy desvaneciéndose en la opinión pública», se reclamen multitud de derechos apoyándose en los derechos humanos, que inutilizan los compromisos[19]. Pero es que los derechos humanos se interpretan ahora desde el punto de vista de la biopolítica. O sea, referidos, como dice Esposito, «a individuos definidos exclusivamente por su condición de seres vivientes», sujetos jurídicos[20]. Las bioideologías dan por supuesta la muerte definitiva del «sujeto». Para ellas todo es objeto. Cualitativamente, son distintas de las ideologías en el sentido convencional.

Lo que plantea la biopolítica, al menos por el momento, no es tanto la consecución del poder político en sí mismo para transformar la sociedad globalmente, cuanto la construcción a la carta de la identidad humana. A eso debe probablemente su capacidad de penetración. Sus medios preferidos son, junto a la reivindicación de derechos, la ingeniería educativa y la propaganda apoyados por la ingeniería médica y genética. Sus concomitancias, salvo en el método y la táctica, con la doctrina marxista clásica son bastante exiguas. El progresismo de la biopolítica restringe en cierto modo el alcance de la ingeniería social del socialismo —más interesado en las estructuras económicas— sin renunciar del todo a ella. Se dirige a los individuos concretos, consistiendo su receta en sustituir la religión tradicional por la educación[21].

Las bioideologías deben más a la reelaboración-superación-abandono del marxismo clásico por la Escuela de Frankfurt, a Gramsci —cuya importancia suele empero sobrevalorarse— y al multiculturalismo, que abandonan la lucha política en torno a la economía llevándola al plano de la cultura. Su socialismo es pos-

tmoderno, un socialismo que acepta la pluralización, diría Vattimo. Le interesa más la modificación de la conciencia a través de la cultura que el cambio propiamente dicho de las estructuras[22]. En realidad, se siente muy a gusto en el hipercapitalismo, que facilita su objetivo de liquidar toda clase de normas.

Por otra parte, la biopolítica comparte todavía de hecho, como una reminiscencia en claro retroceso, el principio hobbesiano de la autoconservación de la vida, con la idea de origen rousseauniano de que la vida misma ha de ser objeto de la política a fin de erradicar el mal. La confusión —y la contradicción— entre ambos objetivos da lugar a tres cosas. En primer lugar, a la omnipotencia del artificialismo, tan ligado a la primacía del método[23]. Como la voluntad de los representantes de la mayoría se arroga la interpretación de la verdad sobre la naturaleza humana y los derechos se han convertido en patrimonio del poder político, aunque no exista un acuerdo acerca de la naturaleza humana, cabe llegar al consenso sobre los derechos desde el punto de vista biopolítico sin más que observar las reglas procedimentales establecidas (un ejemplo es la legislación abortista). En segundo lugar, si no en el primero, a la estupidez en tanto causa y motor del pensamiento postmoderno, como apunta Glucksmann[24]. Es decir, a la destrucción del sentido común. Ideas fantásticas, absurdas o disparatadas abonan las creencias sociales.

Michele Federico Sciacca detectaba el oscurecimiento de la inteligencia[25], que sin duda se ha acentuado. En tercer lugar, a la destrucción definitiva de la idea de Derecho: «el Derecho, decía Cicerón, se funda en la naturaleza, no en el arbitrio». Pero como las leyes naturales en sí mismas son indemostrables científicamente, conociéndose únicamente sus funciones o efectos, la li-

quidación de la idea de naturaleza humana y el auge de las posibilidades técnicas inducen a que prevalezca el arbitrio sin más guía que lo que llamaba críticamente Konrad Lorenz el principio del modo de pensamiento morfotécnico: «todo lo que puede hacerse, debe ser hecho»[26]. La Legislación tiende a acomodarse hoy a este principio progresista.

### 7. *Ideologías y bioideologías*

Para Hayek, que no conoció la biopolítica ni las bioideologías, el pensamiento constructivista culmina en las ideologías. De hecho, las ideologías mecanicistas no rechazan la existencia de una naturaleza humana común ni siquiera de leyes naturales, si bien, al pretender demostrarlas por el método historicista, exageran la influencia de las circunstancias sociales e históricas. Dentro de su artificialismo pretenden ser naturalistas, llevar a su plenitud la naturaleza humana. En principio sólo son perfeccionistas aunque para ello mutilan la naturaleza humana al primar alguno de sus atributos o propiedades.

La primera gran diferencia entre las ideologías y las bioideologías estriba pues, en que estas últimas consideran probado, demostrado por la respectiva concepción «científica», la inexistencia de una naturaleza humana constante y universal: la naturaleza humana —por ejemplo, el sexo según la bioideología feminista— sería una construcción. La segunda, que mientras las ideologías universalizan una visión parcial de la realidad que acaso puede ser verdadera en parte en relación con el orden social global, las bioideologías presentan como verdadera una particu-

laridad sin perjuicio de otras particularidades; en esto consiste su pluralismo.

En tercer lugar, ponen el énfasis en la cultura más que en la sociedad, criticando aquello que estiman incompatible con las conclusiones del cientificismo biologicista que profesan, como la causa objetiva del mal que quieren erradicar. En este sentido, es característico que, igual que las ideologías, consideran en principio a las religiones tradicionales —que según el modo de pensamiento ideológico son anticientíficas—, el principal obstáculo a batir por dos razones principales: la primera, coincidiendo con las ideologías, porque creen en la posibilidad de erradicar definitivamente lo que consideran un mal; y la segunda, porque para la religión existe una naturaleza humana universal mientras ellas fundamentan sus reivindicaciones en su maleabilidad. La causa del mal es por eso la cultura influida por la religión o por prejuicios religiosos, de modo parecido a como Rousseau lo achacaba a la sociedad tal como está constituida. Hay en ellas, igual que en las ideologías, algo de la viejísima herejía de la apocatástasis, para la que en realidad no existe el mal, y, al final el mismo Satán se salvará.

Un cuarto rasgo diferenciador es que las bioideologías son más ambiguas e inconsistentes que las ideologías. Únicamente pretenden construir un vago e individualista «mundo mejor y más feliz», mientras las ideologías aspiraban a construir la sociedad perfecta, inmutable, definitiva. Pero a unas y otras responden la famosa tesis de Marx sobre Feuerbach: los filósofos (la religión secular) explican el mundo, las ideologías (las religiones de la política) se ocupan de transformarlo.

Alguien ha dicho del marxismo que todo el mundo habla de su muerte pero nadie ha visto todavía su cadáver. En buena medida, lo que ocurre es que el modo de pensamiento de las ateologías políticas ha divulgado los métodos marxistas, y las bioideologías conservan y aplican los métodos de análisis y las tácticas de propaganda y acción del marxismo, o más bien del leninismo y el estalinismo mejorados por el nacionalsocialismo, adaptándolos a su más limitado objetivo específico.

En quinto lugar, las bioideologías, si bien comparten con las ideologías la satanización retórica del llamado capitalismo y del cristianismo, sin embargo, ya se dijo antes, en lo que respecta al capitalismo, las bioideologías ven en él, más que un enemigo a batir, una fuente de recursos a explotar. Incluso podrían ser consideradas un producto del hipercapitalismo del Estado de Bienestar, basado en el crédito en lugar del ahorro, en la sociedad de consumo.

En este sentido, su hostilidad a la religión, es también relativa, pues dado su carácter limitado, si aquélla no hace un absoluto de la naturaleza humana, parecen dispuestas a aceptarla en la medida que acepte a sus fines, como así ocurre en muchos casos (por ejemplo, las Iglesias o confesiones protestantes que aceptan la homosexualidad). No es raro que sus partidarios se dividan entre los que creen compatible la religión y los que creen que es imposible. En realidad, en lo que respecta al cristianismo, la oposición más profunda consiste en que esta religión desmitifica o desdiviniza lo que suelen divinizar: la Naturaleza (que el positivismo y marxismo desmitifican también), el sexo, la etnia, la enfermedad, etc., la vida misma.

Por otra parte, en lo que concierne a la religión, tienen en común con las ideologías el ser religiones de la política. Debido a su carácter parcial, de grupo o de elección de un atributo o aspecto, es al insertarlas en la continuidad histórica como parecen herejías o sectas derivadas de las viejas ideologías. El nacionalsocialismo ha hecho de intermediario entre las ideologías y las bioideologías, pues en él se encuentran prácticamente todos los tópicos cultivados posteriormente por las distintas bioideologías[27].

Otro rasgo diferenciador consiste en que la física se limita al campo de lo fenoménico, de modo que las ideologías mecanicistas utilizan la ingeniería social para realizar los experimentos sociales; en cambio, las bioideologías prefieren apoyarse retóricamente en técnicas relacionadas con la biología y, para ser efectivas, en la ingeniería biológica que remodela la vida del ser humano. Es decir, las ideologías esperan cambiar al hombre indirectamente transformando los mecanismos o estructuras sociales; las bioideologías aspiran a transformar directamente la naturaleza humana y, secundariamente, las estructuras institucionales: estas últimas se transformarán si cambia el hombre. Por eso se encuentran más a gusto en el «capitalismo» que las ideologías, aunque lo rechacen retóricamente. Y en justa correspondencia, el capitalismo, a diferencia de las religiones, las respeta, acepta y promociona.

### *8. Carácter fragmentario de las bioideologías. El multiculturalismo*

Lo que hace a las bioideologías parecer derivaciones o residuos de las ideologías es, como se dijo antes, su fragmentación. Fundadas en algún aspecto biológico, al ser «parciales» se las podría interpretar así. Lo de parciales puede asemejarse a la distinción clásica de Karl Mannheim entre ideologías totales y parciales. Son muy numerosas y tienen características propias al fundarse en los motivos y fines más diversos, según los aspectos, atributos o características diferenciadoras y a la vez identitarias en que hagan hincapié.

Un denominador común es la adopción de actitudes contraculturales en las que el «victimismo» —el humanitarismo romántico que sustenta la «cultura de la queja»— desempeña un importante papel emotivo muy útil para la propaganda; la «discriminación» es uno de sus conceptos clave, tan manoseado que hoy podría sentirse discriminado alguien a quien no le hubiese tocado la lotería. El odio, incluso contra uno mismo, y el resentimiento, de los que hiciera el Romanticismo una categoría política, son sus sentimientos básicos, aunque cuenta también mucho el ánimo de lucro.

Otro denominador común que les sirve de punto de partida es la eugenesia, que asimila abiertamente o en *arrière pensée* la naturaleza humana a la naturaleza animal. De ella se derivan directamente aquellas bioideologías que tratan burocráticamente la muerte esgrimiendo motivos humanitarios (abortismo, eutanasia, contracepción artificial,…): la cultura de la muerte[28].

Una de sus manifestaciones más antiguas —aparte del nacionalismo en la medida en que tiene connotaciones biológicas— es el *racismo*, en el sentido amplio de características o rasgos biológicos peculiares de grupos de individuos que discriminan a unos

grupos a favor de otros. El racismo los distingue en virtud de unos atributos determinados que se consideran imaginativamente como ontológicamente diferenciadores, inventando conceptos como la raza *aria*. Se trata de grupos concretos cuya «diferencia» e «identidad» simultáneas se determinan por la posesión o atribución de alguna característica específica relativa al sexo, el color de la piel, la sangre, la etnia, etc. De ahí resulta fácil pasar al multiculturalismo.

El *multiculturalismo* es un denominador común de las bioideologías. Es la idea fuerza de la izquierda postmoderna presente en todas las bioideologías. En sí mismo, es tan absurdo como la palabra. Nacido como una caprichosa moda culturalista pseudointelectual norteamericana —que trasladó el individualismo radical (el yo romántico) a grupos colectivos seleccionados por alguna particularidad—, bordea la imbecilidad. Mezcla la mentalidad individualista con el modo de pensamiento biopolítico. Las bioideologías en general participan del multiculturalismo[29]. Como bioideología en sentido estricto se limita a legitimar los nacionalismos reaccionarios particularistas, individualizadores, haciéndolos parecer modernos y progresistas[30]. Omite el hecho de que sólo hay una cultura, puesto que toda cultura es un producto natural del hombre. Por tanto, las diferencias culturales que reifica son efectivamente, el resultado de circunstancias históricas, físicas, etc. Sin embargo, no son sustantivas. El hombre es un ser cultural, no hay culturas ontológicamente distintas. En este sentido, las diferencias son accidentales.

Partiendo de la emancipación igualitaria, el multiculturalismo reivindica el «derecho» a la autodeterminación de quien se considere diferente. Y como todo puede ser «multicultural», también

puede ocurrir lo contrario en la misma línea argumental: que las bioideologías, acentuando el igualitarismo hasta un punto al que no llegaba el socialismo, nieguen alguna diferencia natural o biológica, como la existente entre los sexos masculino y femenino, entre heterosexuales y homosexuales, entre las edades naturales, entre viejos y jóvenes, o entre lo que es normal y natural a la vez, y a veces algún tipo de patología, anormalidad, tara, defecto o desviación natural, tanto negándolo como exaltándalo (por ejemplo, la homosexualidad o la pedofilia).

Paradójicamente, todas las bioideologías niegan la vida natural al exagerar ideológicamente alguna o algunas diferencias o semejanzas naturales. De ahí que, en principio, sus objetivos sean limitados, sin pretensiones totalizadoras. Son más bien diferenciadoras aunque sean simultáneamente igualitarias respecto a los miembros del mismo grupo. Ello no impide que su espíritu de secta sea totalitario, en tanto quieren que los demás acepten sus prejuicios u opiniones como verdades inconcusas.

Su sectarismo hace de las bioideologías una causa más poderosa de la desintegración de las sociedades que las ideologías. La confrontación no suele pasar del plano cultural; pero la cultura es la forma de la sociedad y aun sin pretender cambiar la sociedad entera, socavan el consenso social y el *êthos* llevando a la dictadura del relativismo y a la indiferencia. Se parecen a las ideologías parciales en que, actuando como grupos de presión, buscan obtener derechos para participar privilegiadamente en los beneficios del generoso Estado de Bienestar. Esto es muchas veces lo que une a sus miembros.

### *9. Dos bioideologías totales*

Todas las bioideologías sueñan con un estado de naturaleza que es en el fondo artificial, ya que presuponen que en él no existían las diferencias debidas a la cultura o la historia al ambiente. Siendo profundamente reaccionarias en principio, son progresistas, en el sentido de que pretenden acomodarse a la marcha de la historia llevando el artificialismo a las últimas consecuencias. Creen en la soberanía de la voluntad y sostienen que el hombre es capaz de alterar arbitrariamente, no sólo las leyes humanas positivas, como las que rigen el matrimonio y la familia, sino las leyes de la naturaleza, por ejemplo la diferencia de sexos. O, en el caso del ecologismo, ambientalismo puro, las grandes leyes naturales, como las que rigen el cambio climático.

Algunas bioideologías funcionan como totales. El multiculturalismo es, como idea, una ideología total, mas en la práctica es sólo, según se dijo antes, un denominador común de todas ellas. Las dos principales bioideologías totales son el ecologismo y la de la salud.

El *ecologismo* es en principio una reacción contra el industrialismo y el progreso, cuyo radicalismo ambientalista la distingue de las demás bioideologías. Por su vocación de ser total es la que tiene aparentemente más puntos de contacto con el marxismo. De hecho tiene su principal apoyo en el socialismo; mas, en puridad, es radicalmente antimarxista, puesto que el marxismo —el socialismo en general— sueña con el dominio absoluto de la Naturaleza por el hombre. Es una bioideología anticultural, destructiva de la cultura, palabra derivada de *collare*, el culto, el cultivo de la Tierra.

El ecologismo puede ser en principio una actitud beneficiosa frente a excesos concretos condenables por el sentido común. Así Bertrand de Jouvenel, preocupado por las consecuencias de una técnica desbocada, proponía una ecoeconomía, frente al utilitarismo[31]. Se pervierte cuando, rebasando ciertos límites concretos de sentido común, idoliza o diviniza la Naturaleza —una Naturaleza imaginaria—, lo que le da el carácter totalizador de las viejas ideologías. Buscándole un antecedente romántico de renombre, podría ser Schelling. Frente al racionalismo, que había convertido la Naturaleza en un mecanismo, Schelling, muy influido por el renacentista Giordano Bruno, la redivinizó atribuyéndole vida[32].

Efectivamente, el ecologismo, un producto de la mentalidad «ambientalista», en la que no hay que pasar por alto su carácter de bioideología urbana —como casi todas ellas—, pasa de la idealización de la Naturaleza a su mitificación o redivinización, y cuando proclama que el ser humano es su mayor enemigo declara la guerra total a los que no comparten sus medios o sus fines. En sus formas extremas es indiscutible su carácter de religión fundamentalista centrada en la divinización de la Tierra, para los antiguos la diosa Gea, como la Naturaleza[33], que el cristianismo había desmitificado aunque, a la verdad, lo que mitifica o sacraliza ni siquiera es la Tierra, como los paganos, sino lo que supone que es el medio ambiente en toda su pureza.

Por su romanticismo, su apariencia inocua y benéfica a la vez y sus argumentos de aparente sentido común apoyados en ideas cientificistas, es la más persuasiva de las bioideologías. Su capacidad de seducción y su efecto paralizador la hacen terriblemente peligrosa. Para el presidente checo Václav Klaus, «la mayor ame-

naza para la libertad, la democracia, la economía de mercado y la prosperidad ya no es el socialismo [...] sino la ambiciosa, arrogante ideología sin escrúpulos del ecologismo». Producto, sociológicamente, de la sociedad del bienestar, antepone el bienestar de la Tierra o la Naturaleza al de la humanidad. Ejemplos de sus logros son la producción de energía solar o eólica mediante elevadas subvenciones, la dedicación de extensas tierras fértiles —mientras se restringen las prospecciones petroleras— a la producción de vegetales combustibles para sustituir el petróleo contribuyendo a la escasez de alimentos o el absurdo tratado de Kyoto, por el que los políticos que administran el bienestar se han obligado a luchar frontalmente contra las grandes leyes de la Naturaleza despilfarrando enormes recursos para conseguir en el mejor de los casos resultados insignificantes. Lo curioso es que si bien esas leyes no son susceptibles de ser controladas por el hombre, los ecologistas se producen como si éste fuese el creador y amo del universo[34].

En su forma más extrema, el ecologismo llega a sostener que el hombre como humano, es el máximo enemigo de la Naturaleza; y para protegerla, propone incluso la reducción de la población. Algunos sostienen que debería reducirse a menos de mil millones.

También funciona como una bioideología total *la de la salud*, que busca la salvación en este mundo. Esta bioideología, mitifica la nuda vida, queriendo en realidad salvarla del medio ambiente —la cultura— que juzga más bien nocivo, en lugar de exaltarlo como el ecologismo. Es un resultado directo del humanitarismo. Goethe la vislumbró en su *Viaje a Italia*: «tengo por cierto que la humanidad triunfará finalmente [frente a la Naturaleza]. Sólo te-

mo que al mismo tiempo el mundo se convierta en un gran hospital y cada hombre en el 'humano' enfermero del otro hombre». Invierte el fin de la ciencia médica, puesto que no lucha tanto *contra* la enfermedad como *por* la salud. De hecho, está consiguiendo la medicalización de la sociedad. El progreso de las técnicas médicas se paga, dice Houellebecq, con un aumento del control social y una disminución global de la alegría de vivir.

Como *Ersatz* o sustituta de la salvación del alma por la salud corporal incrimina la muerte ocultando su significación humana, como si fuese una vergüenza que el hombre no haya conseguido todavía ganar la inmortalidad. La demagogia compasiva de los gobiernos intervencionistas hace suya esta bioideología[35].

Contradictoria consigo misma, puesto que justifica el genocidio del aborto o la eutanasia al tiempo que su ideal oculto, raramente explícito, es conseguir la inmortalidad. Pensando tal vez en esta bioideología, Hans Jonas pronunció una célebre conferencia titulada «De la carga y la bendición de ser mortal». Esta bioideología alienta la fantástica utopía, que tiene ya bastantes adeptos, de un mundo trans- o posthumano poblado de hombres inmortales. Como el ecologismo es también una bioideología seductora, muy atractiva para la demagogia por que atañe a algo que, ciertamente, es deseable: la salud.

### *10. Carácter individualista de las bioideologías*

La difusión de la creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana como una verdad inconcusa es paralela a la reducción de la Naturaleza como *physis* a la Naturaleza como una máquina semiautoconsciente. Pues los mecanismos se componen de piezas

intercambiables. Alentada por el nacionalsocialismo en el ambiente dominado por las ideologías y el cientificismo, ofrece un campo casi ilimitado y en cierto modo virgen, a la nueva forma del modo de pensamiento ideológico que, como pensaba Foucault, hoy determina en gran medida la política.

Julien Freund se quejaba de que, debido a la ideologización, la política se desentiende de los medios, sobrevalorando los fines que le proponen las ideologías. La política subsiste inevitablemente. Pero bajo la influencia de la biopolítica, por una parte se desdibujan los fines propios, estrictos de la política —centrados en los medios disponibles para perseguir fines éticos, en definitiva la «vida buena»— mucho más que bajo las ideologías. Por otra parte, la biopolítica acentúa la atribución a los medios de que se dispone del carácter de fines.

La primera forma de este renovado modo de pensamiento ideológico ha sido efectivamente el nacionalsocialismo. El nacionalsocialismo ha puesto claramente la naturaleza humana, como tema estrictamente biológico, en el centro de las discusiones políticas y sociales, al mismo tiempo que exaltaba el individualismo queriendo imitar el superhombre de Nietzsche. ¿Le habrá dado póstumamente la razón la Historia al nacionalsocialismo?

Ahora bien, todo esto desintegra las sociedades, como ocurría en la propia Alemania nacionalsocialista en la que sólo el terror burocrático podía contener la desintegración social.

Pues, por supuesto, si ninguna ideología puede ser ideología de la libertad como pretende serlo el humanismo, tampoco lo son las bioideologías. En ellas se trata, igual que en las ideologías, de la *liberación* de ataduras sociales, históricas, culturales, si bien las bioideologías hacen también hincapié en las ataduras na-

turales, físicas, aunque achaca su causa a la cultura. Su componente individualista es también más radical. Gauchet habla a este respecto del «individuo total», un ser puramente narcisista. Esto puede ser otra diferencia con las ideologías, si bien en tanto igualitarias no abandonan el colectivismo. Al contrario: como dice Hondrich, es imposible sustraerse a los condicionamientos sociales, por lo que el nuevo socialismo que prometen las bioideologías sin los defectos del antiguo, es un socialismo no de grupos absolutamente liberados sino de individuos. Una suerte de socialismo cultural dentro del capitalismo. De ahí que una de sus creencias básicas siga siendo el igualitarismo como justificación de la diferencia entre unos hombres considerados más iguales entre sí, en virtud de algún atributo, y los demás. La paradoja es que este nuevo y confuso socialismo da lugar a las discriminaciones «positivas» y «negativas» que se han apresurado a aplicar los políticos legisladores, que ven en ello un argumento útil para su demagogia. Las negativas y proscritas son, por supuesto, las «fascistas», una de las obsesiones leninistas-estalinistas de la izquierda postmoderna justificada por la lucha contra el «imperialismo», la alianza de la izquierda y su superioridad moral, etc.

### *11. Enumeración de las bioideologías*

Las bioideologías concretas son muchas y muy variadas según el elemento y atributos que invoquen. Denominadores comunes son el nihilismo y el culturalismo, por lo que pueden englobarse todas como hacen algunos autores en el multiculturalismo. De hecho, son tendencias y movimientos contraculturales

A efectos de sistematización, entre las principales, susceptibles a su vez de subdivisiones, seguramente se podría poner, en un extremo, por su clara vocación totalitaria, la *ecologista*. Aunque lucha a su modo contra el artificialismo, el ecologismo descansa en la creencia en que el hombre puede modificar el orden natural de las cosas. Su ideal consiste en restaurar o por lo menos conservar —artificialmente— la Naturaleza en su pureza originaria —en realidad la supuestamente preindustrial— frente a la natural acción humana, como si ésta fuese algo antinatural.

En el centro podrían situarse las que tienen un carácter parcial. Entre las más conocidas, la de la *homosexualidad*. Vista hasta hace poco por las ideologías, singularmente la marxista, como una prueba de la depravación burguesa, la nueva izquierda biologicista postmarxista, la sacraliza. El ser humano, decía Max Scheler, tiene su Dios o su ídolo. De hecho, por una parte, es un derivado fútil del feminismo inspirado por la envidia igualitaria, la rivalidad mimética, el *skandalon* de los Evangelios, diría Girard; por otro, es una necesidad del feminismo radical, al que sirve de *pendant* o contrapunto complementario[36].

La bioideología *feminista* achaca las diferencias de género —las diferencias naturales entre los sexos—, a la influencia de los condicionamientos históricos y a los prejuicios sociales, minimizando o descartando los naturales; en definitiva a la cultura. Como es sabido, Michel Foucault decía, en la línea del constructivismo moderno, que la sexualidad no es natural sino algo construido. Una de las principales figuras intelectuales del feminismo sigue siendo probablemente la nihilista Simone de Beauvoir autora de *El segundo sexo*. Los revolucionarios del 68 descubrieron el libro veinte años después de su aparición aprovechándolo como arma

contracultural. A Beauvoir le disgustaba sobremanera el hecho de ser mujer y apoyándose en una psicobiología espuria, negaba la existencia de una naturaleza femenina. En 1975 —la cita es de Pinker— prescribió una filosofía política autoritaria respecto a las mujeres que no aceptasen sus recetas: «no se debería permitir a ninguna mujer que se quedara en casa para criar a sus hijos. La sociedad tendría que ser completamente distinta. Las mujeres no deberían tener esa opción, precisamente porque si existe tal opción, demasiadas mujeres la van a tomar». El trabajo como «liberación».

Una causa psicológica y dos causas sociológicas que no siempre se tienen en cuenta, ayudaron al auge de esta bioideología. La causa psicológica es el igualitarismo. Henry James, recuerda Weaver, adivinó en *Las bostonianas* el advenimiento de una era de «hombres de cabellos largos y mujeres de pelo corto». Las dos causas sociológicas son: por una parte, el aumento de los impuestos que obligó a las mujeres a compaginar las tareas del hogar con el trabajo asalariado; el sociólogo marxista norteamericano Marvin Harris lo explicó muy bien. Otra, la necesidad de mano de obra de la sociedad industrial en la que empezaba a desarrollarse el llamado sector de los servicios. Se recurrió a las mujeres, como si se tratase del famoso ejército de reserva del capitalismo del que hablara Marx. Los ideólogos del feminismo, vieron en ello una oportunidad de liberar económicamente a las mujeres para conseguir su emancipación y de paso atacar a la familia, acusada de ser una institución autoritaria, siendo por supuesto el autoritario el padre. Y los políticos y los gobiernos se apuntaron encantados a la supuesta liberación, cuando los elevados impuestos obligaban ya a las mujeres a salir del hogar en bus-

ca de un trabajo que aportase una ayuda complementaria para mantener el nivel de vida. Hoy, cuando la natalidad decae creando gravísimos problemas, los políticos y los ideólogos predican, fomentan y prescriben la incorporación de la mujer al trabajo asalariado como una liberación.

Para algunos, el feminismo ha sido hasta ahora la bioideología más importante, por sus consecuencias destructivas y la creciente feminización de la sociedad.

Del *multiculturalismo* ya se sugirió en un apartado anterior que no es en sí mismo una bioideología, sino un concepto que mezcla la biología y la cultura. Como *nacionalismo* biológico en tanto bioideología autónoma, sería una mezcolanza de otras secundarias, como la *etnicista* o la *indigenista* y otras reformulaciones de la *racista* por las connotaciones negativas de esta palabra.

En el otro extremo del arco, como la ideología total que lo cierra sirviendo de contrapunto al ecologismo habría que situar la bioideología de la *salud* como ateología de la *salvación* del cuerpo. Tan potente como difusa, tiene atemorizadas a las gentes. Esta bioideología extiende el concepto de enfermedad a todo aquello que impide la satisfacción del deseo. Por ejemplo, si por una parte considera el embarazo como una especie de mal —de ahí la distribución gratuita de anticonceptivos y la defensa del aborto incluso a cargo de los servicios públicos—, por otra considera la imposibilidad de satisfacer el deseo de tener hijos como equivalente a enfermedad y, por tanto, debe ser curado o satisfecho como un problema público: de ahí que se reconozca la «reproducción asistida», artificial, como un derecho que debe ser atendido por los servicios públicos. Todas las demás bioideologías suelen utilizar la de la salud como un argumento adicional

justificativo y, en este sentido funciona como un denominador común. Hay modalidades específicas de la bioideología de la salud como la *pansexualista*, utilizada por los gobiernos como opio del pueblo, la de la cultura del cuerpo, o las que pueden englobarse en la bioideología *tanática* de la llamada cultura de la muerte (contracepción, «salud reproductiva», muerte caritativa o eutanasia, abortismo, etc.)[37].

Esta «cultura» se apoya emocionalmente, como todas las bioideologías, salvo acaso la ecologista extrema, en el humanitarismo, otro denominador común emocional de las bioideologías. El humanitarismo ha encontrado un argumento convincente en el mito de «la calidad de vida», que hace las veces del desarrollismo en las ideologías. A diferencia de este último cultiva intensamente la retórica pseudodemocrática del derecho —de la democracia como tapadera— a la libre elección y la dignidad[38], ambos una consecuencia del relativismo axiológico o, como decía Carl Schmitt, de la «tiranía de los valores»[39], para los cuales el Bien es también un valor, no un presupuesto. En último análisis, si no hay vida eterna no hay verdades eternas. No más verdades que las que valen.

En contraste con el vigor de las viejas ideologías, las bioideologías tienen un aire pueril, a tono con el *Zeitgeist*[40]. Quizá por eso son más confusas y ofrecen menos resistencia al análisis intelectual. Pero seguramente son más destructivas en el plano individual.

*12. Cientificismo y bioideologías*

Las ideologías se inspiraban con mayor o menor fortuna y acierto en el deseo de mejorar la condición humana mediante la ciencia; en cierto modo, sólo por implicación afectaban a la na-

turaleza humana. Fascinadas por la ciencia, la respetaban, lo que las limitaba de alguna manera. Marx, el mayor y más influyente de los ideólogos, respetaba mucho a la ciencia natural y la ciencia económica. Para Schumpeter sería el sexto de los grandes economistas clásicos, consistiendo su mayor originalidad en añadir a la ciencia económica, que descansaba entonces en la teoría objetiva del valor, un potente análisis sociológico. Como se sabe, la posterior teoría subjetiva del valor —la utilidad marginal, enunciada en torno a 1867 por Walras, Jevons y Menger sin tener ninguna relación entre sí—, acabó con el rígido determinismo en el que se asentaba la ciencia económica dándole la apariencia de una ley natural. El economista sueco Gustavo Cassel la asentaría más tarde en los dos principios que hacen de ella la ciencia *más* determinista (pero *no* determinista) entre las ciencias sociales: el principio de la escasez y su corolario, la ley de la oferta y la demanda. Como sugiere Mises en algún lugar, quizá por eso y por la observación de la subida de los salarios en contra de sus predicciones, Marx sólo publicó en vida el primer volumen de *El capital*. A pesar de su entusiasmo por el darwinismo, conveniente para la propaganda, no era por temperamento ni convicción un cientificista.

Sin embargo, sus seguidores —a quienes se sintió obligado a recordar en alguna ocasión que él no era marxista— no aceptaron la nueva versión científica de la teoría del valor, coincidiendo en su actitud, por ejemplo, con el conservador Ruskin, quien había llamado a la ciencia económica la *dismal science*, la ciencia lúgubre. O sea, la ciencia cuyas conclusiones disgustan no es verdadera ciencia. Los leninistas-estalinistas rechazaban —y rechazan— las conclusiones de las ciencias que no encajaban en sus

dogmas. Es la misma actitud de los partidarios de las bioideologías. De ahí que proscribieran la biología intuyendo tal vez que desorganizaba sus esquemas mecanicistas. Marx era más serio. El cientificismo deforma los argumentos científicos para adaptarlos a los deseos y los prejuicios o amparar supersticiones. Y las bioideologías no aceptan la ciencia sino las derivaciones cientificistas que les convienen.

Todas las bioideologías son cientificistas. El prestigio de la ciencia estriba en ser una forma de conocimiento exacto de los fenómenos (no de la realidad en sí). Mas, al vulgarizarse la creencia en que la ciencia es la única forma de conocimiento cierto posible y legítimo, y en que la conducta debe regirse kantianamente por sus dictados, se han generado un sinfín de equívocos esencialistas. En ello tiene mucho que ver el auge de la especialización, la «barbarie del especialismo», que decía Ortega. El método propio de las bioideologías es el del cientificismo. Se fundan en mitos y supersticiones cientificistas, o en ideas —o hipótesis— científicas parciales, falsas, falsificadas o erróneas, que hacen suyas las ciencias sociales y humanas. Su último fundamento es emocional: los deseos y los caprichos. Sociológicamente, son productos de la moral hedonista que segrega el espíritu de bienestar descrito magistralmente por Tocqueville.

Las bioideologías comparten con las ideologías la imagen del anárquico e igualitario estado de naturaleza según la interpretación rousseauniana. Para ellas, es como si el estado de naturaleza hobbesiano fuese la sociedad actual y quisieran restaurar el originario en lo que concierne a su objetivo. Su axioma o punto de partida es el mito ambientalista aplicado a la cultura. En lugar de entender esta última como un producto de la naturaleza huma-

na, le atribuyen los defectos que achacan a la propia naturaleza humana. En su radicalismo de grupo o secta, comparten desde luego el mito del hombre nuevo y, algo más vagamente, el de la Ciudad Perfecta; que para la bioideología de la salud sería un inmenso hospital y para el masoquismo ecologista un mundo sin seres humanos o escasamente poblado.

No obstante, son cosmopolitas e internacionalistas —aceptando la globalización en este sentido— salvo quizá las etnicistas. Pero cosmopolitismo e internacionalismo no significa que sean universalistas, como, por ejemplo, lo es el marxismo aunque presuma de ser internacional. Idealizan el estado de naturaleza habitado por una especie de buen salvaje civilizado como el modelo del hombre natural una vez de-construidos los productos de su naturaleza-humana, la cultura y la civilización. En último análisis, postulan el hombre sin atributos evocado por Robert Musil, democrático a fuer de igualitario y neutro; curiosamente, sin instintos y sin deseos. La neutralización es otro rasgo bastante común en las bioideologías. A la metodología marxista añaden como método particular o específico, enfatizándolo, el de la deconstrucción de la naturaleza humana histórica —de ahí su propensión a deconstruir también la historia científica—, que sustituye al criticismo a lo Kant de las anteriores ideologías constructivistas. Sus tácticas son preferentemente, como se indicó antes, leninistas-estalinistas.

En todas las bioideologías, los grupos concernidos fundamentan contradictoriamente sus reivindicaciones en la igualdad de derechos, sin perjuicio de cultivar la diferencia y establecer discriminaciones. Animadas por *l'esprit du bien-être* descrito por Tocqueville como característico de la democracia igualitaria, en las

de carácter parcial, la igualdad se da privilegiadamente entre los individuos del grupo, siendo, obviamente, discriminatoria respecto a los demás.

### *13. Las bioideologías, formas de la contracultura*

Las bioideologías son formas de la contracultura, reacciones intelectualmente muy endebles contra las normas culturales, lo que, unido a que alientan los deseos y las fantasías y consuelan de frustraciones, facilita su difusión. Deben su fuerza a la persistencia del modo de pensamiento ideológico emanado de la religiosidad secular, que impregna la cultura bajo la influencia de los medios de comunicación, los intelectuales y los políticos. Hacen de la naturaleza humana una caja de Pandora con su afirmación de principio de que son moldeables los dos términos del sintagma, naturaleza y humano.

Invocan la ciencia[41]. En realidad, como se sugirió antes, se trata de un cientificismo que explota las posibilidades de aquélla o deriva en supersticiones y fantasías. Imponiéndose al debilitado sentido común o marginándolo, las bioideologías apelan a la ciencia, que no es un saber popular, para justificar sus deseos, sueños y ambiciones contraculturales. Politizan así las cosas más insospechadas desnaturalizando la política a la que despolitizan, pues la politización es de suyo una degeneración de la política. Las ideologías despolitizaron lo Político, el Estado. Las bioideologías despolitizan la política.

Seguramente por la fragilidad de sus fundamentos, no suelen aspirar a apoderarse del gobierno a diferencia de las ideologías clásicas. Suelen limitarse a formar grupos de presión, que actúan

principalmente en el mundo de la cultura y los medios de comunicación. No obstante, existen algunos partidos políticos contraculturales reciclados del periclitado socialismo que las postulan. Los «verdes» son quizá los más ortodoxos. Al menos por ahora, tanto como grupos de presión como en la forma de partidos políticos, debido a su escaso arraigo entre los electores, suelen contentarse con influir sobre los demás partidos y los gobiernos, buscando condicionar la legislación. Dado el consenso político existente, de origen socialdemócrata, es decir, estatista, las diferencias entre los partidos son mínimas, y, plegados al *Zeitgeist* e infiltrados por las minorías biopolíticas, se inhiben de prejuicios para competir por sus votos. En general, tanto estos partidos como las bioideologías sin partido tienen bastante éxito. Los legisladores socialdemócratas de derechas o izquierdas, que identifican social y moral, se pliegan fácilmente a sus deseos. La biopolítica como contracultura es un arsenal de la demagogia contemporánea.

Las bioideologías no son asociaciones empresariales colectivistas en el sentido de Oakeshott, sino minorías contraculturales que se apoyan en sus partidarios y en el humanitarismo de muchos no concernidos directamente por ellas. En último análisis, deben su influencia política a la aceptación de la religión secular por la socialdemocracia.

Esta última se había ido apoderando de la conciencia estatal y social tras la Segunda Guerra Mundial. Y al caer el Muro de Berlín en 1989, muchos que habían luchado y hasta trabajado para nada durante toda su vida por el socialismo buscaron nuevas causas, encontrándolas en las bioideologías. Y la socialdemocracia, intelectualmente anoréxica pero dueña del Estado, en busca

de ideas y adeptos, erigida representante única de la izquierda postmoderna hizo suyas las bioideologías. Eso ayuda a entender su éxito.

Las bioideologías son parte del suculento negocio de la contracultura. Ante todo, porque son propias del alto bienestar económico de las sociedades industriales. En segundo lugar, porque están ligadas al excesivo predominio alcanzado por la economía (economicismo) en la época del estatismo. No es raro que lo que atrae a muchas gentes a las bioideologías sean las prebendas y ventajas económicas. Esto es debido, en tercer lugar, a que la política —debido a las ideologías que despolitizan el Estado— casi se ha reducido a política económica, que es otra forma de despolitizarla. De hecho, la política ha sido sustituida por las «políticas públicas», que pueden resumirse en la ideología burocrática postmoderna de la «gobernanza», en la que juegan un importante papel el suculento gasto social y la participación de la desmesurada administración pública en el mundo de los negocios.

### *14. La ciencia y las bioideologías*

En la vida y en el gobierno de las sociedades es tan peligroso menospreciar la experiencia de los hechos como deducir de ellos opiniones y valores sobre la naturaleza humana. Sin embargo, es esto lo que hacen las bioideologías, acomodando a los deseos las conclusiones de la ciencia. En esta materia, la biología genética como ciencia estricta, sin pretender enfrentarse al cientificismo o a sus derivaciones ideológicas, pone las cosas en su sitio[42].

El descubrimiento del genoma confirma científicamente, que la creencia ancestral en la existencia de una naturaleza humana

común, permanente y universal, no es un prejuicio, un producto de las estructuras, del ambiente, o de la explotación oligárquica. El medio ambiente, incluyendo en él los aspectos físicos, sociales, históricos y culturales, tiene, ciertamente, una gran importancia en la vida y en las combinaciones y evolución de los genes. Según el resumen de Pinker de los resultados de la biología genética, se calcula que el medio ambiente puede influir en un cincuenta por ciento. Pero simultáneamente, la ciencia, ateniéndose a lo que se sabe con certeza, confirma que esa influencia no modifica el determinismo fundamental del otro cincuenta por ciento de la vida de los genes hasta el punto de alterar la unidad sustancial de la naturaleza humana y su especificidad en comparación con otros seres vivos. Llama la atención que la ciencia coincida con el porcentaje que le atribuía Maquiavelo a la fortuna o azar en los asuntos políticos.

En la perspectiva científica, el medio ambiente físico, social o cultural es como un accidente que inhiere azarosamente en, lo que se llama en filosofía, la sustancia. El que la palabra sustancia no resulte hoy satisfactoria, es una cuestión distinta —Zubiri ha dicho cosas muy precisas al respecto—, pero no es susceptible de alterar la creencia del sentido común en la existencia de una naturaleza humana constante y universal, trátese o no de una sustancia. Respecto a la realidad de la naturaleza humana, aunque la ciencia sabe hoy muchas más cosas, sigue vigente la vieja frase bíblica *nihil novum sub sole*. Las ciencias del hombre, entre ellas, la política, han de contar forzosamente con ello. Si no existe una naturaleza humana, todo depende de la voluntad de poder. Éste es el gran problema que plantea la biopolítica, que tiende a ver el mundo humano como un estado de naturaleza, el gran mito mo-

derno y la naturaleza humana como algo maleable, dependiente de la cultura.

# 6

# CAPÍTULO SEXTO

## EL HOMBRE NUEVO

### *1. El hombre nuevo, concepto religioso*

Las concepciones religiosas sobre la vida en el allende y las concepciones políticas sobre la vida en el aquende descansan en la creencia en que la naturaleza del hombre es universal, única y permanente. Lo normal es que la política, que ha salido de la religión, haga suya esta creencia de origen religioso interpretándola como la condición humana. Todo campo pragmático hace suyas en este aspecto las ideas religiosas. La misma ciencia toma en principio de la religión su idea del hombre, en la que descansa la posibilidad del conocimiento. Como sostiene René Girard, lo racional no es lo real; al contrario, lo religioso (que incluye racionalidad) es lo real. O como dice Peter Berger, la religión implica que, en última instancia, la realidad tiene sentido en términos humanos. Ésta es sin duda la causa de la teología política Y justamente por eso, de la religión pueden derivar directamente religiones políticas según la idea concreta que se tenga de la condición humana.

En lo que concierne concretamente al hombre nuevo, se trata de un tópico fundamental en las religiones relativo a la perfección moral deseable en orden a la salvación eterna. Sin embargo, la religión secular, que prescinde de lo divino, cuestiona la naturaleza humana, ha atribuido a la salvación un carácter intramundano, por lo que la metáfora del hombre nuevo es muy diferente de la de las religiones tradicionales. Si la política postula una idea del hombre acorde con esta religión nihilista, operará como una ideología en sentido parecido a las religiones políticas que derivan de las religiones tradicionales. Y del mismo modo, si la ciencia toma su idea del hombre de la religión secular degenera en cientificismo.

La religión secular tiene, pues, una extraordinaria importancia, dado que la cultura, que es lo que protege al hombre de la Naturaleza, recibe su sentido de las religiones. Por eso son las religiones «la clave de la historia». Para Mircea Eliade debieran ser «la disciplina total». René Girard muestra una vez más que la religión es el origen de la cultura, palabra relacionada con culto, y aunque está en las antípodas de Comte, piensa que «si existiese una ciencia del hombre sería religiosa», pues en sí misma, «la religión es una ciencia del hombre». Así pues, la cultura —que es la forma de la sociedad, lo que caracteriza e individualiza a un pueblo en comparación con otros— será radicalmente distinta según se apoye en religiones en el sentido tradicional o en la moderna religión secular.

Las religiones tradicionales han sido hasta ahora la primera y la principal fuerza civilizadora. No pretenden modificar la naturaleza humana, aceptado su contingencia y su finitud. Dando por hecho su origen divino, bien como producto de la Naturale-

za divinizada o bien por creación, presuponen que es siempre la misma y, aceptándola como es, se limitan a hablar de la condición humana ofreciendo la salvación del hombre en su nueva vida de ultratumba. Las religiones, con su concepción de la condición humana oscilante entre el bien y el mal, persiguen la búsqueda de un hombre nuevo mejor, alejado del mal, destinado a salvarse, perfecto; bien mediante el renacimiento del hombre «viejo», bien mediante la salvación directa del hombre actual. «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», decía Jesús invitando a la imitación de la perfección de Dios. Es la razón de ser de la famosa *Imitatio Christi* de Tomás Kempis. Las «regeneraciones» e «iniciaciones» tienen ese sentido. Invitan y ayudan a los hombres concretos a ser perfectos, sin pecado, sin pretender modificar su naturaleza. Se limitan a orientarlos de acuerdo con las posibilidades de la naturaleza humana, a fin de encauzarla.

En estas religiones, el hombre nuevo no es, pues, un mito, aun en los casos en que se describa míticamente su figura, sino un ideal, una promesa o un anhelo de regeneración, renacimiento o salvación, mirando a la otra vida. Esto es lo que les importa. Son así el obstáculo más serio al hombre nuevo de la religión secular del humanismo, que se fundamenta en la negación de la existencia de otra vida distinta de la presente y, por tanto, en el rechazo de la creencia en que existe otra salvación más importante, por ser eterna, que la que puede alcanzar en este mundo la propia capacidad humana[1]. De ahí que la religión secular potencie la política, a la que le encomienda la única tarea salvífica que concibe, la salvación en este mundo, que pretende ser colectiva. A la verdad, la política y la religión secular se potencian recíprocamente.

La religión secular es una religión contemporánea que niega lo divino, con lejanos antecedentes, nacida en el seno de la cultura cristiana. Sus raíces son europeas. En el fondo, su *leit motiv* consiste en restaurar la unidad primordial de todas las cosas suprimiendo el caos. Schopenhauer decía cosas muy interesantes en este sentido.

Para ella, la condición humana viene a ser una enfermedad que es preciso —y posible— curar en su raíz: la naturaleza humana. Los griegos —en Platón es evidente— ya relacionaban la política con la medicina, aunque para ellos se trataba de curar las enfermedades de la Pólis. Modernamente, la política se ha empeñado en erradicar completamente el mal y viendo su causa en la naturaleza humana —por su carácter conflictivo debido a las pasiones, principalmente el egoísmo, en definitiva debido a la ignorancia— la ha politizado con fines terapéuticos. Odo Marquard ha observado el incremento de la oferta de terapias para todo, surgiendo una variedad de profesiones —especializaciones — relacionadas con la curación de la naturaleza humana, más que de la enfermedad propiamente dicha. Se ofrecen toda clase de terapias, muchas de las cuales se fundamentan claramente en el espíritu salvífico de la nueva religión empeñada en cambiar la naturaleza humana.

Trotski expresó muy bien el espíritu de la nueva religión al hacer un resumen de la época nacida de la revolución francesa: «El elemento fundamental de la cultura de la vieja sociedad era la religión… Nosotros rechazamos totalmente la religión y todos sus sustitutos»[2]. Paradójicamente, uno de los sustitutos, el más potente en la época contemporánea, es otra religión, esta vez secular o intramudana, que comparte con las religiones clásicas el

ideal del hombre nuevo, pero como un hombre puramente exterior, colectivo, igualitario, conseguido mediante la transmutación de la naturaleza humana real, para restaurar la supuesta unidad primordial. Esta forma de religiosidad era la de Trotski, quien seguramente habría rechazado semejante calificativo. Para él, lo religioso era la política.

La religión secular ha prosperado tanto entre las masas con su propuesta de cambiar la naturaleza humana, que el papa Pablo VI se preguntaba en 1974, si el mundo tolera todavía «una religión como la nuestra». Pues su hombre nuevo es de una naturaleza muy diferente al de la fe cristiana tradicional en Occidente que, por otra parte, no es propiamente una religión, puesto que cada cristiano es un Cristo —el Hijo de Dios consustancial con el Padre— en tanto imitador de su figura, etc. El cristiano, confiando en la promesa de la resurrección eterna, mira a la otra vida. El hombre de la religión secular, indiferente ante lo divino, mira en cambio al presente; aunque el tipo ideal de hombre nuevo sólo se conseguirá en el futuro: aspira a la inmortalidad. Es una consecuencia de lo que decía Schmitt en una de sus *Teologías políticas* de que si se toma la naturaleza —según el mito del estado de naturaleza—, como lo verdadero, se rechaza el presente. Entonces, las únicas posibilidades consisten en refugiarse misoneístamente en el pasado o ilusionarse con el futuro. Y la religión secular, que aspira a cambiar la naturaleza humana y con ella el mundo, es, ciertamente una religión progresista, la religión del hombre nuevo. En ello radica su fuerza. El problema es que, obviamente, si se consiguiese generalizar este nuevo tipo de hombre ya no se podría hablar de un hombre nuevo. Pues ese tipo de hombre no sería humano.

La imagen ideal del hombre de la religión secular, al menos en contraposición al cristianismo, es la de un hombre sin necesidad de renovación, iniciación o conversión en cada caso concreto, individual. Sería un hombre perfecto, lo que sugiere que, al menos en cierto modo, sería inmortal.

La historia particular del hombre nuevo como idea fuerza en el sentido de Fouillé «se integra», según A. Rezler, «en la historia de las religiones». Sin embargo, especifica, lo hace «bajo la forma de sus variantes ideológicas, en la de los movimientos e ideologías políticas». Pero éstas son únicamente el aspecto más visible de la religión secular, de la que no habla Rezler. Según él, esa religiosidad «alude al advenimiento de un nuevo tipo de hombre en un momento demasiado alejado del futuro»[3]. Ésta es una diferencia sustancial con las religiones propiamente dichas. Pues no se refiere a la conversión del hombre existente que sabe que ha de morir y aspira a la vida en el más allá, en la eternidad, sino que se circunscribe a la vida en el más acá, estimulada por la promesa de una renovación de la naturaleza humana, del advenimiento de un hombre distinto del actual. En definitiva, un hombre post-humano.

### *2. La religión secular y sus derivaciones políticas en torno al hombre nuevo*

El teólogo evangélico Gottfried Küenzlen escribe que los modernos —quizá habría que restringir aquí la palabra modernos a los humanistas— tenían su propia religión secular en la que el hombre nuevo era «una meta central que entrelazaba las distintas corrientes y movimientos»[4]. Esta religión, a diferencia de las

otras, que se ocupan del alma, se centra en el cuerpo considerando que la mente y el espíritu son sus productos. Ha prosperado tanto que amenaza seriamente a la tradicional. Es una fe que no se quiere tener, puesto que rechaza lo sobrenatural como algo extraño al hombre. El humanismo decía: *nihil humanum est alienum mihi* (nada humano me es ajeno) y todo lo ajeno al hombre como ser de este mundo le es extraño. Mas, al mismo tiempo que rechaza la religión al prescindir de lo divino, quiere religar como la fe religiosa. De ahí el irracionalismo de la religión secular, que apela a la simplificación, en primer lugar la de la naturaleza humana, para compensar el déficit de comunicación, palabra que en la jerga contemporánea equivale casi siempre a religación. Trata de explicar el mundo mediante la certeza racional atribuyendo al conocimiento el papel de lo divino. En ella, la fe aparece envuelta en el sentimiento y las emociones o reducida a ellas. Una explicación puede ser que en la religión secular, la religión de lo público político en auge desde Hobbes, confluyen los dos sentidos históricos de la palabra religión.

El más antiguo, en el que insistía Walter Otto, prácticamente se ha perdido. El corriente es el que, siguiendo seguramente a Lactancio, le atribuyeron los humanistas renacentistas de *re-ligare*, volver a unir en torno a la divinidad, religación. Pero religión se entendía también, hasta ese momento, con la otra significación que le atribuye Cicerón en *De officiis* relacionándola con *iustitia*, la justicia, el dar a cada uno lo suyo. Según Cicerón*, religio,* como palabra derivada de *religiosus* significaba en oposición a *negligens*, negligencia, la diligencia y escrupulosidad en el cumplimiento por el ciudadano de los deberes públicos, es decir, con la ciudad y sus dioses. Darles lo suyo a los dioses de la ciudad. La

religión como *iustitia* puramente humana, darle al hombre lo que es suyo conforme a sus posibilidades, la emancipación que le es debida. No es raro que apareciese con el Romanticismo el mito de la justicia social, la justicia de la Ciudad del Hombre.

La religión secular, al rechazar la realidad de lo divino, se opone polémicamente a las demás religiones. Probablemente es esta percepción una causa principal de la reacción del islam frente a Occidente, sobre todo si, como piensa Hondrich, el hombre nuevo está ya aquí. En realidad, de creer a Rauschning, así lo creía Adolfo Hitler casi con las mismas palabras de Hondrich: «'El hombre nuevo vive en medio de nosotros. ¡Está ahí!', gritó Hitler en tono triunfante»[5].

**2.1.** La decadencia o extinción de una vieja fe religiosa es inconfundible con la extinción de la fe. Mientras existan hombres habrá fe, pues la fe es consustancial a la naturaleza humana, es una constante antropológica. Lo prueba la religión secular con su creencia-fe en que su hombre nuevo habrá superado la necesidad de la fe. El objeto de la fe de la religión secular del hombre occidental es el conocimiento, el poder del conocimiento, en último análisis, el poder del hombre puro y simple, sin más. De ahí la atracción que ejerce el estatismo sobre las masas.

En principio, podría parecer una forma de gnosticismo. Mas se diferencia en general de la gnosis por su negación explícita del mundo ultrasensible y, en definitiva, de lo divino. Únicamente existe el mundo sensible, en el que se aspira a lograr la salvación realizando plenamente la justicia. Ésta es una de las causas de su preocupación por la seguridad colectiva, lo que hace inmediatamente del hombre nuevo un mito político. Por eso, en lugar de los dioses paganos o el Dios bíblico, en la religión secular ocupan

un lugar principal el Estado, la Sociedad o la Nación —o la clase, la raza, el sexo, el partido político, etc.—, formándose en torno a estos conceptos —en definitiva, en torno al Poder— una serie de invisibles iglesias mundanas seculares que ofrecen sus medios o sacramentos de salvación.

En suma, la religión secular se ve compelida por sus promesas escatológicas a sacralizar la política —el Poder político—, en la medida en que aquéllas son capaces de suscitar una fe. Esto da la impresión de que mientras en las religiones tradicionales la fe antecede formalmente a la esperanza —aunque van unidas—, en la religión secular es la esperanza como ilusión en la salvación terrena la que suscita la fe. Sin embargo, tras las religiones de la política está esa fe de la religión secular en el conocimiento o, más exactamente, en el *Poder* del conocimiento: «Seréis como Dios», relataba ya el *Génesis*. La fe en el Poder del conocimiento humano —que, por otra parte, relega el pensamiento— es la clave de la religión secular, que suscita la esperanza de un futuro de plenitud en el que el hombre haya superado sus limitaciones naturales según las religiones tradicionales gracias a la voluntad de poder.

**2.2.** Existen otras diferencias fundamentales entre las religiones clásicas y la religión secular. Esta religión es una respuesta impaciente a la realidad del mal en este mundo. Cuestionando la existencia de una naturaleza humana permanente, se propone como objetivo el conseguir un nuevo ser humano inmune al mal y en este sentido feliz. Por eso postula, con mayor o menor radicalidad según los ateólogos, alteraciones en la naturaleza del hombre que afectarían desde a la conciencia mediante una *metanoia* o cambio de la mente a la biología.

La religión secular en el sentido que interesa aquí, que se afirma en Occidente, sólo aparentemente se podría explicar como herejía del cristianismo atendiendo a que se impuso inicialmente en la forma de racionalismo, de origen cristiano, trasladando la fe a cosas del aquende. Es como si volviese a imperar el *logos* natural, el *logos* griego —el heracliteano prefiere concretar René Girard—, al margen de la fe cristiana, si bien ese *logos* se habría transformado en un *logos* técnico. El cristianismo —santo Tomás, Raimundo Lulio…, recientemente el papa Ratzinger, Benedicto XVI— enfatiza la importancia de la razón en permanente relación dialéctica con la fe. Pero no por eso es la religión secular una consecuencia del cristianismo. Es completamente independiente, ya que niega la existencia de otra vida o, por lo menos tal como la supone el cristianismo. Y además, su *logos* no es exactamente el *logos* pagano, sino más bien el *logos* científico-técnico, capaz de suscitar lo que alguien ha llamado la «religión de los milagros técnicos». La religión secular difícilmente podría prosperar sin la tecnociencia.

Tampoco es, pues, una religión pagana, ya que no pretende la vuelta al paganismo como Juliano el Apóstata, aunque tome motivos paganos o algunos de sus ateólogos digan apoyarse en el paganismo o lo invoquen. Los paganismos son politeístas, término discutible, pues los muchos dioses son manifestaciones de la única divinidad (R. Bragué, *Du Dieu des Chrétiens. Et d'un ou deux autres,* Flammarion , París 2008, I, 3, p. 20)). En todo caso son religiones en el sentido clásico, aunque sean arcaicas. Su objeto es también lo sobrenatural, lo divino, aunque reduzcan lo sobrenatural a lo ultrasensible de la Naturaleza, a lo invisible, simbolizándolo como fuerzas divinas. Y por supuesto, no ponen en du-

da la existencia de una naturaleza humana. Su hombre nuevo es el hombre regenerado con la mira puesta en la otra vida, aunque quien se salva en ellas no sea siempre el hombre individual sino el grupo, la colectividad.

La religión secular es una consecuencia de la decadencia de la sensibilidad para lo sobrenatural y lo divino como se percibe muy bien en el arte, sustituidos por imágenes y cosas temporales. No obstante, la fe secular se centra también, en tanto fe, en la certeza de que el bien es uno, y, dando por supuesta la autosuficiencia del ser humano, tras la negación de que haya sido creado lo concentra en abstracciones como el Estado, la Sociedad, la Nación, la Humanidad, la Clase, la Raza, el Sexo, el Partido, etc. Pero una cosa es que opere como cualquier religión —será una religión mientras no se transforme la naturaleza humana— y otra que derive de alguna religión, en concreto el cristianismo. No se trata de una secularización, sino de una innovadora religión intramundana que se ha ido formando poco a poco a partir del artificialismo contractualista y su estado de naturaleza en el seno del humanismo bajo la influencia del calvinismo con su nuevo cielo y su nueva tierra, etc. Puede tener ingredientes gnósticos en un sentido parecido a la interpretación por Voegelin del mundo moderno, dado su énfasis en el conocimiento. Pero se trata del conocimiento seguro, cierto, que supera, y desdeña, las ensoñaciones del viejo gnosticismo.

Hay que insistir, pues, en que no se trata de una «secularización» —palabra que oculta la sustantividad de la religión secular —, ni de una herejía, modalidad o derivación del cristianismo u otra religión. Es una religión innovadora, autónoma respecto a cualquier otra religión e independiente de las tradicionales. No

obstante, es natural que tome elementos de las religiones antiguas o de otras contemporáneas. Pero en tal caso, los acomoda a su propia fe, a la que es consustancial la increencia respecto a cualquier elemento esencial de las religiones en el sentido habitual. Es realidad, la increencia, no creen en nada salvo en la misma increencia, es uno de sus postulados.

**2.3.** Definir la religión secular es una tarea por hacer. Muy ligada al artificialismo, no basta decir que es un inmanentismo. Inmanentes son también las religiones arcaicas, que desconocen la Creación. No parecen abundar estudios específicos sobre el tema, aunque hay infinidad de referencias, ideas y datos —por ejemplo, los de la psiquiatría—. Históricamente, se presenta como una anti-religión puesto que rechaza toda religión, no sólo el cristianismo. Y, sin embargo, se produce como una religión. Pues, como escribe de pasada Jean Grondin, la idea de un mundo sin religión «obedece a una cierta religión, a una cierta fe que quizás no es consciente de sí misma». Es una religión que se ignora como tal, y más aún en la medida en que se refiere a ella misma como una emancipación o una liberación[6].

En torno a los años treinta, el positivista comteano Louis Rougier publicó algunos libros denunciando las místicas políticas y económicas, la mística democrática o la mística soviética. La expresión religión secular empezó a utilizarse por esos mismos años. Y por las mismas fechas empezó a hablar de religión política —expresión utilizada siglos antes por Tomás Campanella—, por ejemplo, Voegelin. Raymond Aron puso en circulación la expresión religión secular en 1944 pensando en la «secularización». En realidad, Aron sólo prestó atención a sus derivados ideológicos, singularmente el socialismo como expresión de

una forma especial de fe[7]. Otro que hablaba de religiones seculares era el historiador Ch. Dawson. etc.

A pesar de que esta forma de religión impregna desde hace dos siglos la cultura, hasta ahora ha sido escasamente investigada o sistematizada como tal. Están sin concretar sus ídolos, sus dogmas, sus sacramentos, su liturgia, su moral, etc., como una religión independiente. Como trasciende, igual que toda religión, a la política, siendo la causa de las religiones políticas o ideologías, su estudio se ha limitado a estas manifestaciones que son en puridad ateologías políticas. La religión secular es el género y las ateologías políticas que genera su modo de pensamiento sus especies o subespecies.

La Religión de la Humanidad según la ateología de Augusto Comte, que rechaza explícitamente lo divino, podría servir seguramente de punto de partida para el estudio sistemático de esa religión. Que hay que insistir en que se distingue del mesianismo político, de las religiones políticas o de las ideologías igual que, por ejemplo, el cristianismo se distingue de fenómenos semejantes que puedan derivarse de él como teologías políticas.

Lo cierto es que el mito del hombre nuevo como una fuerza histórica-política, apareció en el seno de esta religión que prosperó dentro de la cultura cristiana y paralelamente al cristianismo al aliarse la tendencia inmanentista del racionalismo con la idea del progreso, cuyo componente utópico sí denota cierta influencia cristiana, aunque procede en realidad del utopismo connatural al humanismo, que radicaliza el hecho de que el hombre es un ser utópico en el sentido en que lo decía Ortega. Así como hay un paralelismo entre el hombre nuevo de las religiones tradicionales y el de la religión secular, se pueden encontrar otros pa-

ralelismos entre la fe y la esperanza escatológicas de esta última y la fe y la esperanza judeocristianas, en el Reino de Dios transformado en el ideal de la Ciudad del Hombre, para algunos utopistas la Nueva Jerusalén. El meollo de la cuestión es lo que decía, quizá irónicamente, Heinrich Heine, saintsimoniano durante algún tiempo: *«wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten»* (queremos alcanzar ya aquí en la tierra el Reino del Cielo).

**2.4.** Escribe Kolakowski: «la utopía es un residuo degradado del legado religioso en masas no religiosas». Y una de las características de la religión secular es su utópica escatología artificialista, o sea, por definición, una escatología degradada. Ahora bien, al ser una antireligión, lo que no es igual que no-religión, la religión secular descansa inevitablemente en el humanismo, que por sí solo descansa en el nihilismo. En este sentido es la religión del nihilismo, de cuyo

abismo busca salvar al hombre haciendo de él un hombre nuevo[8]. Probablemente conviene distinguir dos casos: aquel en que la religión secular se circunscribe a lo temporal en general idolizando el Poder del Estado, fuente de bienes; y aquel en que se circunscribe al hombre idolizando el poder de su capacidad de conocer. También Heine expresó muy bien esto último: *wir Kämpfen nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen* (no luchamos por los derechos del hombre, sino por los derechos divinos del ser humano). *Homo homini deus!*, había dictaminado el humanista Ludwig Feuerbach. *Ego mihi deus!*, remachará el anarquista Max Stirner. La idea subyacente es, evidentemente, el anhelo humanista de inmortalidad[9], que llevó ya a los primeros renacentistas a exaltar la fama. Este segundo caso es el que concierne propiamente a la religión secu-

lar, siendo en cambio el primero, la potenciación indefinida del Estado, una forma de religión de la política. Lo corriente es que se mezclen ambas tendencias, al derivar en seguida de la religión secular una política de la fe que se propone cambiar al hombre para lograr el Estado o la Ciudad Perfecta mediante la acción fruto de la imaginación. William T. Cavanaugh resume muy bien el problema que plantea la religión secular: «identificar religión y política como actos de la imaginación es reconocer su contingencia histórica y, por tanto, dar lugar a la esperanza de que las cosas no tienen que ser necesariamente como son. Es también poner la imaginación política y la teológica en pie de igualdad, y dar así una oportunidad a la imaginación teológica para representarse espacios y tiempos alternativos»[10].

**2.5.** El objeto de la política de la fe derivada de la religión secular no es la custodia de la manera de vivir o la búsqueda del bien común, sino la libertad indefinida cara al humanismo; la *libertas indifferentiae* que los teólogos reservan para la divinidad. Su punto de partida podría ser muy bien la definición hobbesiana de la libertad: *Freedom is Power*, la libertad es poder. La libertad como poder explicaría la fe en el poder humano rectamente dirigido. Su finalidad consiste en crear una nueva humanidad, transformando la existente, por lo que de momento aquélla resulta ser virtual.

El hombre nuevo como mito impulsor y regulador de esta religión, fue adquiriendo autonomía y sentido preciso a medida que decaía el dualismo natural o espontáneo vida eterna-vida temporal en el que descansa la dialéctica natural entre religión y política. Centrada en la vida en este mundo, la religión secular se mundaniza con el auge moderno de la política y lo Político en

detrimento de lo religioso y la Iglesia. Singularmente, en torno al Estado, institución que monopoliza la actividad política y concentra, o tiende a concentrar, *todo* el poder. Al centrar su antropología en el hombre nuevo, hace de él una categoría política que da lugar a diversas religiones de la política según la opinión acerca del modo de lograrlo, religiones o ateologías políticas que se manifiestan como ideologías.

El libro citado de Emilio Gentile *Le religioni della politica,* adolece de no distinguir suficientemente entre religión secular y religión política o de la política, seguramente por dar crédito a la tesis de la «secularización», concepto que quizá tiene sentido en la teología luterana pero que fuera de ella embrolla tantas cosas. La clave no es la «secularización», sino el aumento de la creencia en el poder humano unida a la decadencia de la creencia, esencial en la religión en sentido estricto, en la realidad de una vida en el más allá o en la eternidad. La negación de esta posibilidad, no tiene en sí misma nada específicamente político. Sin embargo, es el presupuesto de las religiones de la política derivadas de la religión secular que, libres de la preocupación por la vida en el allende, concentran su interés en este mundo.

Lo sustantivo de la religión secular es, pues, su peculiar religiosidad o forma de fe, irreligiosa, increyente —indiferente a lo divino— según las pautas convencionales. La religiosidad inspirada por la fe en el conocimiento, separando el tiempo de la eternidad y absolutizando el primero, suscita la esperanza en la posibilidad de una vida distinta *en el futuro*, es decir, en este mundo, *no en la eternidad*. Mas la inexorable relación dialéctica entre la religión y la política concierne también a la religión secular que, aun cuando no pretenda ser directamente política, tiene, sin em-

bargo, consecuencias políticas igual que las demás religiones. La diferencia consiste en que, al circunscribirse a lo temporal, es automáticamente política, como si fuese exclusivamente una religión civil sin la contrapartida de una religión ultramundana. Su fe y su esperanza mueven a las religiones de la política dependientes de ella.

Esto explicaría la diferencia cualitativa observada por Waldemar Gurian entre las religiones de la política derivadas del cristianismo y las derivadas de la religión secular que comenzó a expandirse en el siglo XIX. A las relacionadas con esta última les convienen todos los rasgos atribuidos por Gentile a las religiones de la política al compararlas con las religiones tradicionales o clásicas: el ser miméticas de ellas, sincréticas y efímeras[11]. Sin embargo, la religión secular en sí misma ni es mimética, ni sincrética ni parece ser efímera.

**2.6.** Lo innovador de la religión secular consiste en que, yendo más allá del gnosticismo clásico, sacraliza *velis nolis* lo temporal, que el cristianismo desacraliza. Es una religión postcristiana que sacraliza la política tal como lo ve Gentile en las religiones de la política contemporáneas. Debido a la indistinción entre religión secular y religiones de la política, otro aspecto discutible de Gentile es que, llevado por la contraposición entre democracia y totalitarismo, pierde de vista que también la democracia puede devenir una religión de la política dependiente de la religión secular. De hecho lo es en gran medida hace bastante tiempo.

En suma, perdida la seguridad de la vida eterna —un nombre para esta «desconocida realidad conocida» (Benedicto XVI, *Spe salvi*, 12) por el cristiano o los creyentes en las otras religiones—

la religión secular suscita el modo de pensamiento ideológico —*pendant* del modo de pensamiento eclesiástico— al que se aferra el hombre contemporáneo buscando la seguridad en este mundo[12]. La moral moderna es una moral de lo que llamaba Ortega siguiendo a Scheler «vida descendente».

### *3. El carácter imaginativo de la política moderna*

El tópico del hombre nuevo en su versión secular evidencia el carácter imaginativo de la política moderna. Influida por las aspiraciones de la fe secular, no mira al presente, el objeto de la política según la tradición clásica, sino al futuro. Pueden ocurrir dos cosas: una, puesto que de lo eterno se ocupa la religión, es posible que la política se preocupe del futuro arriesgándose a internarse por su cuenta en el proceloso mundo de la utopía; otra, que la misma política derive en una religión secular de la política, que mira también al futuro del que hace su objeto exclusivo. En el primer caso, se da la oposición entre la religión y la política, distinta de la oposición entre la Iglesia y el Estado, tan frecuente a partir de la revolución, muy perceptible hoy en las actitudes de los políticos y de partidos como los demócrata-cristianos, que practican inevitablemente una doble moral. En el segundo caso, es lógica la opción excluyente a favor de la moralidad que pueda desprenderse del siglo en oposición con la moral tradicional.

La religión secular se parece a las religiones arcaicas y se contrapone como ellas al cristianismo al menos en una cosa. Siguiendo a Girard, al constituir su fin último la erradicación de la violencia, trata violentamente el presente para eliminarla en el

futuro. O sea, que en la religión secular, a diferencia de la fe cristiana —una fe racional, no del sentimiento— está ausente la caridad. Su virtud de la solidaridad no puede sustituir a la *agapé*. Aplicando la teoría de Girard, el chivo expiatorio es para la religión secular el hombre natural, la naturaleza humana tal como es hasta el presente, lo que entraña la mayor violencia imaginable. A diferencia de las religiones tradicionales, intenta superar la necesidad del sacrificio sangriento sacrificando al hombre en general, como especie, a fin de acabar con todos los sacrificios victimarios. Coincide así formalmente en esto último con la fe cristiana. Pero utiliza otros medios.

La secuencia religiones arcaicas, cristianismo y religión secular tendría, pues, una particularidad: las religiones arcaicas necesitan sacrificar víctimas; en el cristianismo, el sacrificio consiste en renunciar al egoísmo o sacrificarlo; la religión secular, una vez sacrificado el tipo de hombre actual —la naturaleza humana—, renuncia a toda forma de sacrificio, puesto que se habrá superado el egoísmo de los deseos miméticos[13].

Su elemento utópico y la mitificación del hombre nuevo radican aquí. La religión secular de los modernos resucita el mito de una manera nueva frente al cristianismo, que acaba con los mitos. Frente a los mitos antiguos, el hombre nuevo es un mito de nueva especie, irreal, imaginario, utópico, típicamente constructivista. Pero, como tal mito, también «es la acusación de una víctima considerada culpable», la naturaleza humana.

En suma, una parte fundamental del racionalismo moderno vinculado al humanismo piensa, quizá sería mejor decir *siente* —de acuerdo con Voegelin, no siempre conscientemente—, tal vez influido por el gnosticismo, que el hombre en tanto ser racional,

puede transformar su propia naturaleza, lo que equivale a autodivinizarse[14]. Con palabras de Küenzlen en *Der Neue Mensch*, «el hombre nuevo es un capítulo de la historia de las religiones seculares», que desconectan la naturaleza humana de la divina o simplemente, niegan la idea de Dios. De ahí que, si se distinguen las religiones seculares de que habla Küenzlen en plural de las religiones políticas o de la política, es sin duda más clarificador hablar de religión secular en singular, al menos en lo que concierne a Occidente.

Sólo existiría una religión secular que compite con el cristianismo (y las demás religiones). Religión que, con palabras de Cavanaugh, sustituye «la imaginación del cuerpo de Cristo por una teología herética de la salvación por medio del Estado»[15]. Sería preferible decir —en términos más genéricos— por medio del conocimiento mejor que «por medio del Estado», pues éste sería su instrumento. Por otra parte, no es herética al ser completamente autónoma.

Así pues, el mito del hombre nuevo tal y como lo considera la religión secular, nada tiene que ver con el hombre nuevo de la fe cristiana, a pesar de que su primera expresión formal se encuentra en el famoso texto de san Pablo en la *Carta a los colosenses* (3,9-10): «Despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador». Pablo se refiere a la conversión del hombre individual o, con san Agustín, a la conversión del hombre interior que se impone así al exterior[16]. Ésta es, justamente, la clave de los argumentos teológicos de Lutero y por lo que se le atribuye al protestantismo la invención del individualismo radicado exclusivamente en el hombre interior, que

lleva a la indiferencia en lo exterior y hace que el hombre volcado a la exterioridad necesite una religión *ad hoc*. El individualismo tiene un origen lejano en el matrimonio cristiano con su exigencia en el consentimiento libre de los esposos, tal como señala R. Brague: «el derecho canónico ha forjado el individuo, que pudo devenir el sujeto del Estado moderno» (*La loi de Dieu*, Gallimard, París 2005, 9, p. 242). Pero el inventor del individualismo moderno fue sin duda el contractualista Hobbes.

La religión bíblica se dirige a los hombres concretos, pecadores, que viven en el presente, no en el futuro. En ella es esencial la idea de renovación de cada hombre. A la verdad, una renovación continua, «sin cesar», del concreto hombre pecador, el hombre nuevo de Pablo y Agustín al que Dios perdona una y otra vez los pecados. Esta renovación no implica ninguna alteración sustancial de la naturaleza humana en cuanto tal, sino, acaso, disciplinarla. Escribió san Agustín: «busca crearte a ti mismo y crearás una ruina».

Sin entrar en la cuestión del Pueblo de Dios, tan bien expuesta por Gerhard Lohfink[17], y su relación escatológica con el Reino de Dios, el cristianismo como religión de salvación se dirige formalmente a todos los hombres, pero la salvación en el allende es asunto de cada hombre concreto: es personal[18]. La conversión hace al hombre partícipe del Reino de Dios, que, como ya advirtiera Jesús, y por cierto repitió Hobbes insistentemente como precaviendo contra la utopía, «no es de este mundo», sino una suerte de mundo espiritual en medio del mundo natural. Por otra parte, aunque con Cristo se renueva la creación entera —el hombre concreto con el bautismo—, esto no signifi-

ca tampoco una transformación antropológica, sino la redención[19].

El problema histórico-político no es, pues, el hombre nuevo de la religión, sino la extrapolación del concepto al mundo laico y su mitificación como un deseo de perfección absoluta alcanzado por las fuerzas del hombre (lo que, dicho sea de paso, excluye la gracia).

La idea de pecado es la bestia negra de la religión secular. Lo que la separa radicalmente del cristianismo —y de cualquier otra religión— consiste en que su concepción del hombre nuevo, cualquiera que sea su imagen, excluye el pecado original. Su hombre nuevo es un hombre sin pecado y sin sentimiento de culpa como quería Rousseau. En esto se reconoce ya a los adeptos a esa religión como hombres nuevos. El hombre nuevo niega o rechaza la trascendencia y se aferra a la inmanencia. Para él, no hay más vida que la de este mundo y la erradicación del pecado, es decir, de los sentimientos de la culpa y del mal, se logra alterando la naturaleza humana.

### *4. Antecedentes religiosos*

**4.1.** En la historia del cristianismo hay antecedentes que, como suele ocurrir, facilitaron la traslación formal del concepto de hombre nuevo. El más directo se encuentra seguramente en el pelagianismo. John Passmore ha rastreado la importancia de Pelagio en relación con la perfectibilidad de la naturaleza humana[20]. Es sabido que, en esencia, el pelagianismo, resume J. Lortz en su conocida *Historia de la Iglesia* (§29), sobrevalora las fuerzas morales naturales en el proceso salvífico. Afirmando que el peca-

do original fue un asunto meramente personal de Adán y Eva, sostiene que la naturaleza humana no ha quedado dañada, por lo que, tal cual es, puede evitar el pecado y hacer méritos para el cielo por su propio conocimiento y, especialmente, por su propia voluntad, sin necesidad de la gracia.

**4.2.** Ferdinand Seibt encuentra empero la primera formulación del hombre nuevo en el poema *Anticlaudianus,* una especie de enciclopedia del saber del monje del círculo de Chartres, muy influido por la Antigüedad clásica, especialmente por la corriente neoplatónica, Alain de Lille (*circa* 1125-1203), conocido como *Doctor Universalis*. En plena Edad Media, este teólogo cisterciense, famoso por su distinción entre el dominio de la razón y el de la fe, y por haber intentado organizar la teología según el modelo de las matemáticas, describió en ese poema un *mundo nuevo* creado por el ser humano; un mundo nacido de la razón. En el *Anticlaudianus*, que es una obra polémica, imagina que la naturaleza desea formar un hombre perfecto, convocando para conseguirlo a todas las ciencias y a todas las virtudes. Este *hombre nuevo,* que rechaza el vicio y la pobreza, proporcionaría, según el historiador alemán, el modelo que iba a tener luego tanta importancia en las utopías modernas, que no refieren la esperanza a la eternidad sino al futuro[21].

La imagen del hombre nuevo se relaciona automáticamente con la de una sociedad nueva, un mundo nuevo. Aunque el Nuevo Testamento alude literalmente a un nuevo cielo y una nueva tierra, según Seibt, sobre todo, la conciencia de las elites monacales y las enseñanzas simbólicas de la Biblia, dieron lugar a la idea de una gran tendencia de todas las cosas a una nueva era que satisficiese los anhelos cristianos.

**4.3.** A este respecto, es capital el cisterciense Joaquín de Fiore (1145-1202), contemporáneo de Alain de Lille. Joaquín se situaba en un plano puramente espiritual, místico. Pero suscitó la idea de largas consecuencias de un mundo material renovado por la acción del Espíritu. Especulando bajo la inspiración del modelo de los conventos, sugirió una nueva forma de vida en que todas las personas serían iguales, diferenciándose sólo por su piedad. La visión del advenimiento de la nueva sociedad de Joaquín es bastante explícita en su conocida teología de la historia, una versión por el piadoso fraile de la historia de la salvación. Según Joaquín, el tiempo histórico se divide en tres edades o dispensaciones. La primera es la edad del Padre, que, comenzando con Adán y culminando con la dispensación de la Ley a Moisés, perduró hasta la Encarnación de Cristo. La segunda dispensación, iniciada por Isaías, bajo el signo del Evangelio, culmina en ella. La tercera fue inaugurada por san Benito como una época o dispensación de amor y alegría bajo el signo del Espíritu Santo que se prolongaría hasta el fin de los tiempos. Joaquín sugería que estaba ya en plena floración.

La teología de la historia joaquinita se difundió en seguida adquiriendo gran influencia. El punto álgido fue la aparición en París, en 1254, de la *Introducción al Evangelio eterno* de Gerardo di Borgo San Donnino anunciando el comienzo definitivo de la tercera dispensación para seis años después. Como es notorio, el influjo de la teología de la historia de Joaquín de Fiore ha sido inmenso, en particular en orden a alentar la idea de progreso, sin la que no tienen sentido la espera utópica en el hombre nuevo ni las filosofías de la historia[22].

En muchas herejías medievales —los bogomiles, los cátaros— hay también algo así como una presunción gnóstica del hombre nuevo ligada a una cierta visión del progreso. «En la Edad Media, escribe Robert Nisbet[23], se hallaban presentes todos los atributos esenciales de la cultura que dan paso a la creencia de progreso del hombre en la tierra».

### *5. De la religión a la utopía o de la fraternidad a la solidaridad*

Las escatologías religiosas no implican en sí mismas ninguna política de la utopía. Dentro del esquema de la historia de la salvación, cuya escatología en modo alguno es utópica, el tema del hombre nuevo únicamente suscita cuestiones religiosas y teológicas. Desbordó los límites de la teología de acuerdo, por una parte, con Michael Walzer, en la historia de los puritanos calvinistas, ellos mismos una suerte de hombres nuevos, que perseguían un nuevo cielo y una nueva tierra, y, por otra, con Max Weber, cuando el aumento de bienes exteriores adquirió un poder sobre el hombre *wie niemals zuvor in der Geschichte*, «como jamás anteriormente en la historia el punto de vista mundano sobre la cultura guiado por la cantidad»[24]. Combinadas ambas actitudes advino el fenómeno llamado secularización, que Hans Blumenberg prefiere llamar mundanización. Sin duda con razón, pues la palabra secularización en sí misma no explica nada, como sostiene Rémi Brague siguiendo a Heidegger. Para Heidegger la idea de secularización es incapaz de explicar aquello en que consiste, pues da por supuesto lo que es preciso demostrar. Secularización significa en el mejor de los casos la atribución de

un contenido distinto a las mismas palabras, dando lugar a conceptos nuevos[25].

Lo cierto es que el aumento de cosas disponibles y la implantación del espíritu de novedades unidas a ideas calvinistas suscitaron el anhelo de la realización del Reino de Dios en este mundo. El teológico Reino de Dios se convertiría en una utopía, ya perseguida por los puritanos. Esta utopía descansa en una suerte de inmanentismo «escatológico» susceptible de adoptar formas muy diversas. Es muy pertinente la definición de la utopía que da Joachim Fest: «la designación de un sistema cerrado de sociedad construido mentalmente (*gedanklich*), que asegura la igualdad humana, la justicia, el bienestar y la paz, y simultáneamente una respuesta sobre el sentido del hacer y una suerte de salvación del mal en este mundo»[26]. El presupuesto sobreentendido de la utopía del Reino de Dios en la tierra, «el nuevo cielo y la nueva tierra» de los puritanos calvinistas, que haría suyo en el siglo xx la teología de la liberación, es el hombre nuevo. Y viceversa, tras la imagen del hombre nuevo, tan clara en las bioideologías, se percibe implícitamente muy deformada la del Reino de Dios en la tierra. El contenido concreto mediante el que se prepara el advenimiento del Reino de Dios como Ciudad del Hombre diferencia las ideologías de las bioideologías. En su origen, aquéllas son colectivistas aunque separan a los individuos; las bioideologías son en su origen individualistas[27], siendo colectiva su realización.

Omitiendo que la conciencia no puede fundamentarse, precisamente por estar fundamentada *a priori* en el Bien —que carece de fundamento—, hay dos métodos para realizar la utopía de la «nueva tierra»: o bien se modifican las estructuras de manera que

la conciencia y la conducta se produzcan de acuerdo con el ideal de hombre de la correspondiente religión política —el procedimiento más rápido que proponen las tendencias más milenaristas—, o bien se cambia la naturaleza humana mediante la modificación de la conciencia de modo que provoque el cambio de las estructuras. Es corriente que se mezclen los métodos, como en el caso del socialismo no revolucionario o socialismo *langfristig*, a largo plazo. Las diversas formulaciones descansan en una ilusión, que es una versión de la esperanza a que da lugar la fe secular o laica.

La principal de las religiones políticas surgidas de la religión secular ha sido el socialismo y dentro de él el marxismo. En el socialismo, decía Tierno Galván, «si el socialista es algo, es un hombre con utopía»[28]. El hombre socialista, añadía Tierno, es «el hombre puro que lucha por un fin puro para la especie»[29]. La fe en la realización de la utopía alienta la esperanza de la fe socialista. Ahora bien, si la utopía es la causa final, puesto que sus argumentos cargan el acento en la transformación de las estructuras, la ideacreencia rectora en tanto causa eficiente será, obviamente, la necesidad de un gran cambio social. Pero esta idea, en cierto modo antigua, enmascara la verdaderamente innovadora: hacer realidad el poderoso mito del hombre nuevo, que encarna como nadie el hombre socialista justificado por la utopía. Es la utopía, aclaraba Tierno, lo que justifica al hombre socialista haciendo de él un revolucionario, pues, en tanto «tiene conciencia de la justificación, no tolera ni la organización ni las falsas justificaciones de la vida del hombre en el mundo, […] dialécticamente no hay nada que no pueda transformarse»[30].

El objetivo de la religión secular que reduce la fe, cuyo objeto es lo ultramundano, al sentimiento, consiste, en paralelo con la tradicional, en la realización material del Reino de Dios. Quizá sea en esto último en lo que más se parece a una herejía del cristianismo.

Las nuevas religiones de la política derivadas de la secular, cuya fe se apoya en el sentimiento de las posibilidades del conocimiento, están estrechamente vinculadas a la democracia igualitaria. Su doctrina gira en torno a una ateología del hombre-dios del hombre[31]. Descansan por supuesto en la abolición del relativo dualismo de las religiones tradicionales vida temporal-vida eterna. O esta última es un invento de los poderes religiosos o, como no se puede decir nada al respecto, la fe guiada por el sentimiento se vuelca en este mundo. Son religiones pesimistas ante el hombre hasta ahora existente, pero optimistas respecto al del futuro por su concomitancia con la idea de progreso. Su *pathos*, el sentimiento dominante mientras se realiza la transición hacia el futuro, es humanitarista, una forma de patetismo. Su meta consiste en el logro de una transformación del hombre equivalente a una mutación antropológica, sea mediante la educación, sea mediante las reformas estructurales adecuadas, sea por ambos métodos a la vez. En este sentido, de los tres lemas de la revolución francesa, libertad, igualdad, fraternidad, resultará ser el más importante el humanitarista de la fraternidad, siendo los otros dos condiciones para lograrlo.

La libertad y la igualdad son ideas tópicas desde muy antiguo en el pensamiento político y social. La innovadora —añadida según alguna anécdota por Robespierre— es la fraternidad como objeto de la política. El amor fraternal cristiano o amor al próji-

mo en modo alguno es un principio biológico, político o social; se dirige, con palabras de Scheler, al núcleo espiritual del hombre, a su personalidad individual, para que participe en el intemporal Reino de Dios. En cambio, la fraternidad revolucionaria se refiere exclusivamente a este mundo, a la «nueva tierra».

El sentimiento humanitarista de una fraternidad universal, fundamentado en la creencia ilustrada en una moral natural universal[32], dio su carácter milenarista a las religiones políticas derivadas de la religión secular. Algunas de ellas, de las ateologías seculares del nuevo cristianismo de Saint-Simon y de la más elaborada religión de la Humanidad de su discípulo Augusto Comte.

El antecedente del humanitarismo impulsor de tantos movimientos, ideologías y actitudes sociales a partir del Romanticismo, hay que buscarlo sobre todo en Rousseau y Herder, que contagiaron a Kant. Una consecuencia es la idea revolucionaria de la fraternidad universal, en cierto modo un eco del imperativo categórico kantiano, puramente moral. Por lo menos encaja con él. Dostoievski reflejó muy bien el espíritu del humanitarismo en la figura del Gran Inquisidor. Ahora bien para hacer de la fraternidad universal una conquista —o un progreso— irrenunciable, lo ideal es transformar el hombre actual, un hombre viejo, haciendo de él un hombre enteramente renovado, un hombre nuevo.

El hombre nuevo será un hombre volcado al exterior, hacia los otros. Un tipo de hombre logrado mediante una mutación de la especie que haga de todos los hombres seres fraternales guiados únicamente por el imperativo categórico como la voz de la conciencia de Rousseau. A la verdad, más bien que fraternales, palabra que tiene unas connotaciones demasiado emotivas y, por

tanto, personales, un hombre de conducta automáticamente solidaria. La solidaridad entendida como la puesta en práctica de la filantropía universal es la palabra que, por sus connotaciones colectivistas, nombra la virtud esencial del hombre nuevo, por ende tolerante hasta la indiferencia[33].

### *6. La formación del mito del hombre nuevo desde el humanismo renacentista a la revolución francesa*

Escribía Hannah Arendt en el Prólogo a su gran libro *La condición humana*: «El hombre futuro —que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman— parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, don gratuito que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo».

El mítico hombre nuevo es siempre el hombre del futuro. La clave es el deseo de ser inmortal. El mismo mito de la Ciudad Perfecta al que suele ir unido incluye la idea, cara por ejemplo a Platón, de la Ciudad Inmortal. Inmortalidad significa vida sin muerte en esta Tierra, duración en el tiempo abstraída del espacio concreto. Buscándola, Platón descubrió lo eterno, lo «indecible», «el centro del pensamiento verdaderamente metafísico» (H. Arendt). El pensamiento moderno, instigado por el humanismo —y el protestantismo— comenzó a interesarse por la inmortalidad y el futuro desatendiendo la resurrección de los muertos y la eternidad. De ahí su oposición creciente al pecado original, pues, justamente, en palabras de Berger, la terrible secuela de la caída es la pérdida de la inmortalidad: «el linaje humano había sido

creado para ser inmortal, pero ahora se halla bajo la maldición de la muerte»[34]. Y la revolución francesa se rebeló finalmente contra el imperio de lo eterno llegándose a postular la inmortalidad como corolario de la emancipación y la busca de la felicidad. Augusto Comte sostendrá luego que el hombre, su espíritu, es inmortal al formar parte del Gran Ser.

**6.1.** Se evoca a veces como un antecedente del mito la cuarta égloga del poeta Virgilio. Pero los romanos, autolimitados por su visión de la Naturaleza, como en general el paganismo, eran incapaces de vislumbrar la idea[35]. El precedente y trasfondo de la religión secular, necesaria para imaginar el hombre nuevo, es el humanismo renacentista.

El humanismo acogido e impulsado por la Iglesia como *paideia* o pedagogía, no creaba ningún problema. Los humanistas seguían apegados a la fe tradicional. Y, desde luego, el Renacimiento no se planteó polémicamente la cuestión del hombre nuevo aunque hiciese radicar la inmortalidad en la fama. No obstante, por ejemplo, Simone Weil pensaba que el humanismo renacentista —una poderosa causa de la rebelión de Lutero— se convirtió poco a poco, según ella a medida que la influencia romana superó a la griega ensalzando la virtud del patriotismo[36], en el sustrato que abonará al laicismo —la «secularización»—, cuya separación de la religión tradicional se consumará tras la Gran Revolución. Max Scheler afirmaba aproximadamente lo contrario: que el humanismo filantrópico del siglo XIX con su «amor a la Humanidad» es una protesta contra el amor a la patria y contra toda comunidad organizada[37]. Sin embargo, en la historia del humanitarismo como un *continuum* ambos hechos pueden ser compatibles.

La verdad es que la filantropía humanitaria, aunque pusiera la patria o la nación frente a la religión y la Iglesia, desarraiga al hombre de la tierra: hombre, de *humus*, barro, indica su vinculación a la tierra, y lo nuevo del hombre nuevo es ser un hombre sin arraigo. El ideal del hombre nuevo liberado, cosmopolita, aspira a superar su condición de «arrojado» (Heidegger) en el mundo. Pero a fin de cuentas, el enraizamiento, afirmaba precisamente Simone Weil, «es quizá la necesidad más importante y la más desconocida del alma humana»[38] y quizá por eso, tras el humanismo se encuentra siempre, dice Sloterdijk, «el fantasma comunitario». El hombre nuevo, o bien suscitó la idea de Comunidad de Rousseau o bien la Comunidad de Rousseau necesita para su realización un hombre nuevo: el problema de la recuperación de la unidad primordial frente a la realidad caótica.

Lo decisivo es empero la negación de la trascendencia, y en esto sí tiene mucho que ver el humanismo, sea por una tendencia que le es inherente, sea por influencia del gnosticismo, o bien por el apego a las novedades y a lo mundano o por exceso de confianza en la capacidad del ser humano. Seguramente por esas cuatro causas, combinadas con alguna otra tan decisiva como al auge del Estado, que disuelve todos los lazos y hace del saber la fuente de su poder. «Saber es poder», decía Francis Bacon, en quien el papa Ratzinger parece ver el origen, sin decirlo así, de la religión secular[39].

En la filantropía humanista se incubaría el resentimiento, que a juicio de Scheler sería la causa de la revolución francesa[40]. El resentimiento caracteriza la figura del hombre *manqué*, frustrado, que era para Oakeshott el protagonista principal de los acontecimientos que llevaron a su apogeo al Estado.

En efecto, la *humanitas* renacentista idealizó, ciertamente sobre un trasfondo cristiano, la *humanitas* antigua en el sentido de autonomía y afirmación del Yo. Lutero no andaría muy errado en su oposición al humanismo, que con todos los matices que se quiera no deja de ser una antropodicea. Por ejemplo, comenta Cassirer[41], el piadoso Marsilio Ficino modificó «la idea de Jesucristo de tal modo, que inmediatamente se convierte en la idea de humanidad, entendida en el antiguo sentido que tenía para los estoicos». El humanismo se permite «la libertad de meter como clásicos, en un mismo saco, a Cicerón y a Cristo», dice Sloterdijk[42]. La *humanitas* de Nicolás de Cusa, Pico de la Mirandola, Pomponazzi, Ficino, Giordano Bruno —este último seguramente muy influido por la tradición hermética—, Leonardo, etc., entraña autosuficiencia y autonomía anticipando las ideas dieciochescas de emancipación y Humanidad. Se cita mucho el pasaje de Giovanni Pico della Mirandola en *De la dignidad del hombre* al relatar su creación: «Decretó al fin el supremo Artesano que, ya que no podía darse nada propio, fuera común lo que en propiedad a cada cual se había otorgado. Así pues, hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: 'No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, ésos los tengas y poseas por tu propia elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre,

te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión.' ¡Oh sin par generosidad de Dios Padre, altísima y admirable dicha del hombre! Al que le fue dado tener lo que desea, ser lo que quisiere…»[43]. El mismo pensador llegó a una concepción rigurosa de la causalidad natural, y paralelamente con ella va madurando la moderna concepción de la libertad como *autodeterminación* teórica y moral, comentaba Cassirer[44], como libertad de indiferencia.

Es sintomático que también emergiera vigorosamente en el seno del humanismo el antiguo mito de Prometeo; unas veces para fundirse con el cristiano de Adán y otras oponiéndosele, pero transformándose en el transcurso de la oposición. En el primer caso se llegó a ver el hombre como una criatura a la que el Creador le confirió el don de creación. En el segundo, sustituye a Dios creador.

En el momento de la revolución, el humanismo ya había sustituido informalmente al cristianismo entre las clases educadas de las sociedades cortesanas, singularmente los hombres de letras. Parece evidente que el humanismo es el sustrato principal —el antropológico— de la religión secular del siglo XIX. Sus religiones de la política aspiran al poder y, como decía santo Tomás, siempre que se trata del poder se está presuponiendo una idea del hombre de la que se deduce su finalidad.

**6.2.** Aparte de los antecedentes propiamente renacentistas, la reducción del ser humano por Descartes al hombre pensante es otro prolegómeno. Según Pierre Manent, en el nada paradisíaco

estado de naturaleza de su *pendant* Hobbes, el hombre se descubre a sí mismo como individuo: un hombre que ni es ciudadano ni es cristiano, sino que, simplemente, tiene que bastarse a sí mismo[45]. Pero quien creó artificialmente el ciudadano como una especie de hombre nuevo, fue Rousseau, que no tenía nada de renacentista: la «transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, escribe Rousseau, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían». A la verdad, la mayor aportación de Hobbes habría consistido en introducir el artificialismo mediante la fórmula del contrato, cuyo presupuesto histórico espiritual subyacente consiste en que, con la Reforma y el cambio en la imagen del mundo debida a los descubrimientos y a la ciencia con el giro copernicano, se habían roto las relaciones de confianza consubstanciales al *êthos* tradicional, el sistema de vigencias básicas que estructuran las sociedades; sistema que configura lo que llamaba T. S. Eliot, «la esfera prepolítica». Su *êthos* ya no será empero, hablando propiamente, el *êthos* basado en el orden de las virtudes —el *êthos* del pueblo—, sino el *êthos* de lo que Kant entre otros llamó, «el estado civil considerado como simplemente jurídico», cuyos principios *a priori* serían, según el filósofo, los siguientes: «1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*. 2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*. 3. La *independencia* de cada miembro, en cuanto *ciudadano*»[46]. La independencia como rasgo del hombre nuevo.

El *uomo* renacentista, el reduccionismo cartesiano o el individualismo de Hobbes, están lejos de postular una religión secular. Hobbes sólo postuló una suerte de religión civil. Las mismas alu-

siones del Cusano, Ficino, Mirandola, Francis Bacon o Leibniz al hombre como dios del hombre o pequeño Dios pertenecen al mundo de representaciones cristianas —la exaltación del hombre como *imago Dei*— y no implican un mítico hombre nuevo. Mas todo ello contribuyó a preparar el terreno igual que san Pablo, Alain de Lille, etc…, a medida que el humanismo se desvinculaba de la religión tradicional.

6.3. La fe en el progreso del siglo xviii, una apropiación mundana de la esperanza cristiana atribuyéndole un sentido terrenal colectivo, tuvo suma importancia para la formación de la religión secular y su mito-utopía del hombre nuevo. La idea empezó a pergeñarse en la Ilustración, que se interesó mucho por la perfectibilidad del hombre. Así, para Voltaire con todo su escepticismo, «bíblico», dice Löwith, el objeto de la Historia es la perfección de la condición humana valiéndose de la razón. Lo más importante fue que el progreso sustituyó el interés por la eternidad por el interés en el futuro, convirtiéndose este último, dice Pascal Bruckner en *La euforia perpetua*, en el refugio de la esperanza, en el lugar de la reconciliación del hombre consigo mismo[47]. Lugar ideal de quietud y reposo, sin pasiones, como el que inspira la «cultura del ocio».

Cuando, a finales del siglo xviii, se empezó a atribuir un carácter legitimador a la ciencia en competencia con la religión —la fe en la ciencia como un arma frente al pasado—, balbuceó la idea mítica del hombre nuevo. Especialmente de la mano de la nutrida nómina de los «ideólogos» que combinaron la idea de emancipación, común en la Ilustración y difundida *urbi et orbi* por Rousseau y Kant, con la teoría empirista del conocimiento de Locke.

En el ambiente dominado por los ideólogos, el abate Mably, por ejemplo, habló de la maleabilidad de la naturaleza humana, sosteniendo, igual que los dos grandes materialistas el barón d'Holbach y Helvetius, muchos fisiócratas y, por supuesto Rousseau, que el hombre en sí no es nada más que el resultado de las leyes científicas y/o jurídicas y que no existía nada que un gobierno no pudiera hacer para formar al hombre[48]. La educación en manos del Estado sería el *deus ex machina* adecuado, sin excluir otros métodos auxiliares como la coacción legal.

La Mettrie, un ilustrado a quien Picavet incluyó entre los ideólogos, había anticipado en *El hombre máquina* una receta conforme al fantasma cartesiano de la máquina. La Mettrie propuso el modelo de la máquina como el modo idóneo de entender la naturaleza humana y la sociedad, cuando máquina aún no significaba un puro mecanismo sino, a la vez, mecanismo, organismo y obra de arte. Y su receta seguramente dio ideas sobre el hombre nuevo, bastante emparentado, por otro lado, con el otro mito del «buen salvaje» difundido por Rousseau, como un hombre de conciencia pura, inocente, sin idea del pecado. En suma, La Mettrie popularizaría con su famoso librillo la imagen del Hombre Máquina[49]

como una suerte de hombre nuevo artificial, y luego describió Rousseau su *citoyen* como una especie de hombre nuevo.

Hay muchos datos que apuntan al auge de la idea, destinada a ser un mito, a finales del siglo XVIII. El anarquista romántico William Godwin, tan influyente en el mundo anglosajón, creía —igual que Robespierre— en la perfectibilidad humana gracias a la razón. Tenía gran fe en la investigación —«¿podemos detener el progreso de la inteligencia investigadora?»—, e influido

por el titanismo de finales del siglo XVIII —su yerno Shelley escribió un famoso *Prometeo desencadenado*—, casi pensaba que el hombre llegaría a ser inmortal a consecuencia del progreso. Passmore resume así su doctrina de la perfectibilidad humana: todos los hombres son capaces de perfeccionarse, y hasta un grado que no tiene límite[50].

En su caso, la perfectibilidad estaba condicionada a que se le dejase abandonado a sí mismo en un hipotético estado de naturaleza sin Estado ni propiedad. En semejante estado natural no habría enfermedades, angustias, melancolía ni resentimiento: «cada ser humano buscará con inefable ardor el bien de todos. La mente estará siempre activa y anhelante y nunca será decepcionada». En definitiva, la fraternidad: en ese estado de naturaleza prevalecería el principio de la benevolencia universal, una especie de ley de la gravedad en el reino moral. Godwin es seguramente el padre de la contracultura, cuyo abuelo sería Rousseau. El girondino marqués de Condorcet, tan elogiado por Comte, es ya un hito muy claro, después de Rousseau, en la formación del mito del hombre nuevo. Entusiasmado con los avances de la ciencia, seguro de que el conocimiento y su poder superarían los obstáculos físicos y psíquicos a la felicidad, auguró el hombre nuevo en su *Bosquejo de un cuadro histórico del progreso humano*, escrito entre 1793 y 1794, en medio de las tribulaciones de la revolución. Singularmente en el capítulo X, «Sobre los futuros progresos del espíritu humano». Escribió al comienzo de sus previsiones para lo que llamaba la décima época: «Si el hombre puede predecir con una seguridad casi completa los fenómenos cuyas leyes conoce; si, aun cuando le sean éstas desconocidas, puede prever con una gran probabilidad los acontecimientos del porvenir por

la experiencia del pasado, ¿por qué habría de considerarse como una empresa quimérica la de trazar con alguna verosimilitud el cuadro de los destinos futuros de la especie humana según los resultados de su historia? El único fundamento de la creencia en las ciencias naturales es esta idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que regulan los fenómenos del universo son necesarias y constantes; y ¿por qué razón habría de ser este principio menos verdadero para el desenvolvimiento de las facultades intelectuales y morales del hombre que para las restantes facultades de la naturaleza?… Nuestra esperanza sobre el porvenir de la especie humana puede reducirse a tres puntos importantes: la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los progresos de la igualdad en un mismo pueblo y, en fin, el perfeccionamiento del hombre». Condorcet creía firmemente en la perfectibilidad de la raza humana y, por esa razón, confiaba tanto en el progreso, que si bien «el hombre no se hará inmortal, la distancia entre el momento en que alienta por primera vez y su término natural, sin enfermedad ni accidente, será necesariamente prolongado». Comentaba Löwith, que la prolongación de la vida humana era para Condorcet el progreso *par excellence*.

A la verdad, la educación no significa mucho si no se inspira en cierta idea de la perfección humana. Y Condorcet describe un poco más adelante como debiera concebirse: «la instrucción bien dirigida corrige la desigualdad natural de las facultades en lugar de fortificarlas, igual que las buenas leyes remedian la desigualdad natural de los medios de subsistencia; como, en las sociedades en que las instrucciones hayan llevado a esta igualdad, la libertad, aunque sometida a una constitución regular, estará más extendida y será más completa que en la independencia de la vi-

da salvaje. Entonces, el arte social ha cumplido su fin: el de asegurar y extender para todos el goce de los derechos comunes a que son llamados por la Naturaleza». Prácticamente todos los tópicos en torno al hombre nuevo, incluso el de la fraternidad, implícito en todas las páginas del *Bosquejo*, están reunidos en estas líneas: el progreso, la fe en las virtudes de la ciencia, la esperanza en el futuro, la emancipación, la modificación cualitativa de la naturaleza humana, la conjetura de una nueva sociedad, la humanidad como un todo por la supresión de diferencias entre las naciones, el papel de la instrucción, la igualdad y la libertad[51].

### *7. La revolución francesa. Emerge la religión secular*

Sugería Jouvenel, siguiendo a Tocqueville, que no fueron las ideas del siglo XVIII las que hicieron la revolución. Fueron las estructuras de la Monarquía, la autonomía de la soberanía, las que la hicieron posible tal como se desarrolló. Las estructuras no cambiaron sustancialmente. Lo que periclitó fue la vieja jerarquía de los órdenes —la vieja Europa, decía Metternich—, fuente de racionalidad. Pues el orden político pasó a ocupar el primer lugar, quedando el religioso a extinguir. De esta manera se creó la ancha y profunda sima espiritual entre lo anterior y lo posterior que escindió el *êthos* europeo y con él la visión del hombre. Considerado autosuficiente, empezó a ser materialista, y las masas empezaron a orientarse por la política, en vez de por la religión. Fue decisivo el salto cualitativo que dio el Estado con la revolución.

Decía Carl Schmitt: «tanto el concepto de naturaleza como el mismo concepto de cultura reciben su concreto sentido histórico

de la situación de la esfera central, y solamente desde ese punto de vista resultan inteligibles»[52]. La revolución francesa devino el punto de inflexión de la concepción mundana de la realidad, del auge de la religión secular y la consolidación del hombre nuevo. Pues maduraron en su contexto con la instauración del Estado Moderno, el Estado-Nación, un Estado-iglesia incoado que se convirtió en el centro de la vida. La fe tradicional y la fe secular estaban frente a frente. Inmediatamente surgieron religiones de la política, la primera de ellas la nacionalista.

La Ilustración creía en la razón, exageradamente en opinión de Hume, porque desatendía la importancia de las pasiones. Preocupada por mejorar la condición humana, lo que sugirió fue la posibilidad de la perfectibilidad del hombre, sin hacer de la razón una diosa como la revolución. Simplemente esperaba que con el progreso de la civilización —palabra que apareció a mediados del siglo XVIII con el sentido de suavización de las costumbres—, el ser humano devendría más razonable, refrenando sus pasiones.

En contraste, la Gran Revolución, coherente con el espíritu constructivista del contractualismo, que encaja muy bien en las sociedades arrasadas, «deconstruidas», procedió a sustituir definitivamente la tradición de la naturaleza y la razón por la de la voluntad y el artificio. Su milenarismo, en sí mismo una expresión de energía vital y optimismo, se propuso comenzar en ese solar una era nueva y definitiva: la de la redención final de la Humanidad mediante la violencia como punto de partida. Violencia transitoria, pues consistía su objetivo en emancipar al hombre transformándolo. Esa conciencia de comenzar una nueva época y dar paso a un mundo nuevo, es la causa de la abolición del ca-

lendario —el tiempo pasado— y de la implantación del tiempo nuevo de la edad de la razón, en la que tendría lugar la redención de la naturaleza humana. Una actriz simbolizó la razón abstracta en *Nôtre-Dame* y las iglesias fueron transformadas en templos de la Razón. Se decretó que el pueblo de París, que fue el protagonista de la revolución, no Francia, «no reconocía otro culto que el de la Verdad y el de la Razón»[53]. Robespierre, al introducir el culto al Ser Supremo instauró en realidad la religión secular.

En su efervescencia, la revolución tomó arbitrariamente de la Ilustración lo que le pareció oportuno. El abate Saint-Pierre, con fama de loco y aburrido, del que decía Voltaire que no cabía esperar más que tonterías, pudo ser uno de los inspiradores del culto a la razón. La doctrina fundamental del abate, que estaba convencido de la omnipotencia del gobierno, era su creencia en «el crecimiento perpetuo e ilimitado de la razón humana universal», lo que haría de la tierra un paraíso. Y esta doctrina, comentaba Chr. Dawson, llegó a ser la concepción dominante de la nueva era[54]. A los jacobinos que la adoptaron es a quienes llamaba Burke «teóricos furiosos».

Los revolucionarios, movidos por su fe en la perfectibilidad de la raza humana mediante el conocimiento y el poder, se propusieron románticamente —erostráticamente, diría Guardini— aún más que instaurar un régimen político nuevo, refundar la historia: rehacer la vida del hombre en la tierra. Al invertir así la relación psicológica entre el gobierno y la nación (Jouvenel), quebró el sistema de vigencias, de ideas creencia, que configuraba el *êthos* francés, *l'esprit général de la nation,* en representación del *êthos* europeo. Exaltando lo nuevo, lo innovador, sobre lo viejo, sobre la tradición, la revolución hizo del odio y el resentimiento

categorías políticas. «Convertiremos Francia en un cementerio si no podemos regenerarla a nuestro modo», prometió Carrier después de ahogar a 10.000 inocentes en el Loira. Se arrasó La Vandée donde la fe tradicional resistía a la nueva. Como enseñaría piadosamente más de siglo y medio después Jean-Paul Sartre en su demencial prólogo, imbuido de ese espíritu a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, «en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar»[55].

Al imponerse sin rival en la conciencia general a partir de la revolución el orden estatal como forma concreta del orden político, la razón de Estado, circunscrita a los intereses del orden estatal, se convirtió en el orden público de la sociedad entera. La revolución, empezó así a monopolizar el ámbito de lo laico haciendo de lo que conseguía monopolizar lo público, cuya la moralidad se consideraba objetiva en tanto racional, puesto que se había deificado la razón.

En fin, san Pablo no le inspiraba a la revolución ni respeto ni simpatía, pero se propuso mesiánicamente renovar de una vez para siempre a todos los hombres superando el pecado. Billaud-Varenne presentó un programa al Comité de salud pública: «Tomad al hombre desde su nacimiento para conducirle a la virtud». «Nosotros proyectamos hacer del hombre lo que queramos que sea», decía el revolucionario Saint Just mientras Lapelletier, otro jacobino, incitaba a «formar una raza renovada»[56]. Pensaban en un hombre perfecto completamente moral, volcado a lo público. Después de todo, este constructivismo antropológico también encajaba perfectamente en la lógica de las cosas, si es cierto lo de Foucault: que «el hombre es una invención del siglo XVIII». Y para ellos, el hombre perfecto era el ciudadano postulado por

Rousseau como miembro de la Humanidad encarnada en la Nación. Ése es por cierto el espíritu de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, el mismo de la *Declaración* de 1948 de las Naciones Unidas que divulga los derechos humanos como una mitología progresista

La revolución mitificó, deificó, la Humanidad y vio en el ciudadano el santo abstracto de la nueva religión, comenzando así la marcha ideológica hacia la abstracta Ciudad del Hombre, el Reino de Dios —o en ocasiones de Cristo— en la tierra. La Ciudad del hombre nuevo, del ciudadano. El *citoyen* de Rousseau del *Contrato Social* se impuso como el primer hombre nuevo de la religión secular, mientras el *Émile* presentaba el prototipo de ciudadano ideal como «hombre total».

La Ilustración realizaba a su manera, un tanto a lo René Girard, el programa cristiano de la desmitificación. Utilizaba la razón contra el mito, producto del pasado supersticioso, no sin confundir en ocasiones las creencias religiosas con las supersticiones al exaltar la «religión natural». La revolución, al endiosar la razón haciendo de ella un *deus ex machina*, la destrozó empero como idea creencia o presupuesto, pues si la fe necesita de la razón, tampoco la razón puede prescindir de la fe. Sustituyó la fe por el sentimiento, y la emotividad, invirtiendo así el sentido del mito: los mitos griegos y romanos que tanto invocó míticamente la revolución, no apuntaban ya a buscar una legitimación racional en el pasado sino en el futuro.

Herder había rehabilitado el mito sugiriendo un nuevo uso de la mitología[57]. En lo sucesivo, los mitos de la nueva mitología se proyectarán ucrónicamente hacia el futuro como armas de la nueva fe sentimental y emotiva. La revolución fue la revolución

de lo nuevo, como si hubiesen triunfado los modernos de la vieja disputa con los antiguos, produciendo ella misma nuevos mitos[58]. Y el Romanticismo, en el que se hizo tópica la idea de progreso, a la que va unido el mito del hombre nuevo, siguió abundantemente esta tendencia. En realidad, puesto que efectivamente hay progreso, es el hombre nuevo la esencia de ese tópico tal como lo entendió el siglo XIX y sigue entendiéndose hoy. Pues, si no es así, ¿para qué el progreso?

### *8. Del ciudadano al hombre nuevo*

8.1. La Ilustración era optimista. Sin proponerse salvar al ser humano esperaba mejorar la condición humana mediante el uso razonable del conocimiento. Rousseau no lo creía posible y pensaba que era preciso anteponer la sensibilidad a la razón para salvar al ser humano. La revolución siguió sus pasos y quizá porque en el decenio anterior se había leído mucho a Hobbes en Francia, confió en el uso de la razón inspirada por el sentimiento utilizando el poder del Estado. El Romanticismo heredó la actitud de la revolución en la que el sentimiento hacía de lazo religador. Tierno Galván subrayaba que el Romanticismo *«es una mezcla de todas las protestas contra cualquier poder que no esté compartido y producido por el hombre mismo»*[59]. Envuelta la razón en el sentimiento, la lucha por la posesión del Estado dividió a los europeos en dos bandos, los partidarios de la revolución y sus enemigos, movidos unos y otros por su anhelo de lo infinito en el «mundo nocturno» (F. L. Baumer) del Romanticismo. El Romanticismo, crítico con el siglo XVIII, para superar formalmente la división consideró al mito «un objeto de veneración y reverencia»[60]. E hizo

del de la Humanidad el nuevo gran mito, destinado a ser el motor emotivo del pensamiento utópico en el que se disuelven las diferencias, bajo la forma de humanitarismo. Esto desataría a su vez las analogías biológicas frente a la concepción del hombre como una máquina de pensar.

En el suelo destruido por la revolución, el Romanticismo, guiado por la imaginación, vivirá de la fe en la omnipotencia del sentimiento guiado por la razón, no obstante, una razón despedazada. Irracionalista en su conjunto, las antiguas creencias no le servían de cauce y mediante la sumisión de la razón al sentimiento y a la voluntad empezó a producir nuevos mitos, entre ellos el del hombre nuevo[61].

8.2. El irracionalismo se dividió en dos tendencias principales, por lo menos en lo que se relaciona con el hombre nuevo: la espiritualista y la materialista. La primera haciendo hincapié en el factor humano de la naturaleza humana, potenciaba el «espíritu»; la segunda acentuando el factor natural, potenciaba la «materia». Como de costumbre, la línea de separación no es muy clara. Pero en abstracto, a efectos de síntesis, podría decirse prescindiendo de la cronología, que en la primera parte del siglo predominó la tendencia espiritualista, en la que imperaba el idealismo alemán, imponiéndose en la siguiente mitad del siglo la materialista. En la primera, prevaleció el conservadurismo de la revolución, y en la segunda el progresismo renovado por el darwinismo.

El pensamiento del siglo XIX es enormemente complejo y diverso y, por supuesto, al lado de sus propias tendencias se mantenían otras más tradicionales. Surgió incluso una vigorosa escuela tradicionalista, si bien su *pathos* era esencialmente romántico. En medio de la desordenada diversidad de tendencias, cobró

auge el positivismo que, ateniéndose a los hechos, parecía asentarse en un suelo firme al margen de las disputas, lo que sin duda le dio prestigio. Su moral utilitaria por lo menos parecía razonable en medio del caos. Permitía atenerse a algo, pues la tradición, que, como decía Spengler, suprime el azar, en realidad estaba arruinada salvo entre tendencias relativamente marginales, vinculadas generalmente a la antigua religión.

8.3. En ese contexto, el romántico espíritu utópico, haciéndose pasar por natural al amparo de la fe secular, continuó la obra de la revolución destruyendo el sentido común y desacreditando las creencias y tradiciones en cuya urdimbre descansaban la cultura y la civilización europeas. En el Romanticismo florecieron nuevos mitos para alcanzar la paz perpetua en un imaginario estado moral de la sociedad. Entre ellos los relativos a la perfectibilidad del hombre y de la sociedad[62], unidos a la actitud prometeica frente a la naturaleza. Habría llegado el estado final y definitivo de la Humanidad en su marcha hacia la Edad de Oro, que la creencia en el progreso situaba ahora en el futuro. La tarea consistía ahora en conquistar el futuro.

El conde de Saint-Simon, para quien el acontecimiento revolucionario significaba que el hombre había alcanzado la edad adulta, pontificó ya en 1814, invirtiendo un tópico de siglos: «La Edad de Oro de la Humanidad no existe detrás de nosotros, está delante de nosotros, es la perfección del orden social. Nuestros padres no la han visto, nuestros hijos llegarán un día a ella, tenemos que encaminarles a ella»[63]. Su discípulo Comte decretará el comienzo del estado positivo de la Humanidad, la Edad de Oro conforme a las enseñanzas y los métodos de la ciencia. Marx, en

la misma línea de pensamiento, profetizará el advenimiento del comunismo, de la vida comunitaria.

Tocqueville, más modesto y más realista se limitó a anunciar el advenimiento del estado social democrático, un progreso que nada tenía que ver con el estado futuro según las ateologías seculares. En realidad, en Europa estas últimas se apoderaron de la democracia y todavía hoy sólo es democracia lo que digan los ideólogos.

8.4. La esperanza en la regeneración de la Humanidad en el futuro era una idea alentada lejanamente por Nicolás de Cusa, el humanismo y Gianbattista Vico[64]. Al abocar a la figura del hombre nuevo había suscitado, bajo el influjo de la «grecomanía», como decía Egon Friedell, del siglo XVIII, la del ciudadano ideal, superador del eterno conflicto entre la ley de hierro de la oligarquía y la representación. El hombre podía ser verdaderamente libre como ciudadano y la sociedad feliz.

La doctrina de Rousseau sobre el hombre nuevo-ciudadano comenzó a surtir efecto gracias al impulso de la Gran Revolución. En su contractualismo social y moral a la vez descansa la teología-ideología de la revolución y de lo que siguió después. El Estado-Nación revolucionario se puso manos a la obra de hacer un hombre completamente neutral, laico en el sentido de opuesto a religioso, en la figura del ciudadano. A este respecto, la doctrina de Rousseau sigue vigente hasta hoy. El mito de la ciudadanía se hizo pasar por la realización del ideal humanista de la libertad.

En la cultura burguesa que había triunfado con la revolución, el *citoyen* de Rousseau consagraba la figura del *bourgeois*. Sustituyendo al cristiano, el Ciudadano aparecía como el hombre mo-

ral, integral y neutral, al mismo tiempo que social y político, fiel devoto y servidor de lo público, cuya titularidad se sustraería así definitivamente a la religión tradicional y a la Iglesia, reduciendo a esta última a la condición de una asociación civil entre otras. Pues, como había enseñado Rousseau, con el *citoyen,* volcado a lo público en lugar del creyente cristiano siempre dividido entre su fidelidad a la Iglesia y su lealtad al Estado, se podían solventar las tres cuadraturas del círculo de la historia política europea: la de la ley de hierro de la oligarquía, su correlativa de la representación y la separación entre la autoridad espiritual y el poder temporal que remedaba la distinción entre el espíritu y la naturaleza. La generalización del ciudadano perfecto, inmune al interés particular o privado, se lograría mediante la educación pública según el modelo de *Emilio o sobre la educación*. Un libro que no es tanto un tratado sobre la ciudadanía o la socialización como acerca de un nuevo tipo universal, colectivo, de hombre formado mediante la educación nacional[65]: «El ciudadano, escribió Rousseau en el artículo sobre *Economía política* de la *Enciclopedia,* es el hombre de la nación que recibe una educación pública». Y «un ciudadano de Roma no es ni Cayo ni Lucio; era un romano: incluso amaba la patria en él mismo», había escrito en *Emilio* (IV).

8.5. La revolución francesa convirtió el patriotismo de Rousseau en nacionalismo y exaltó la Nación formada por ciudadanos. La Nación Política como el caldo de cultivo del sentimiento universal de Humanidad se sobrepuso a la Nación Histórica. La Nación tal como la entendían los revolucionarios franceses era el compendio de la Humanidad. Pues, si Rousseau ensalza el patriotismo era debido a que el sentimiento de la humanidad se

evapora y se debilita al extenderse por toda la tierra. Por eso hay que «comprimirlo» concentrándolo en los conciudadanos.

De ahí el carácter explosivo y expansivo de esta revolución, cuyo carácter religioso se ha notado tantas veces: la religión secular en marcha a través de su ateología política nacionalista. A partir de las revoluciones de 1848 se difundiría esa sensibilidad en todas las naciones. Cada una de ellas podía decir *Gott mit uns*, Dios está con nosotros, pues dios ya era en los corazones la Nación-Estado.

Rousseau aspiraba «a entrenar a los hombres para que llevasen con docilidad el 'yugo de la felicidad pública'; de hecho —escribe Talmon— aspiraba a crear un nuevo tipo de hombre, una criatura puramente política, sin lealtades particulares ni sociales, sin intereses parciales, como les llamaba Rousseau»[66]. El *citoyen* es el hombre perfecto *en* la Nación perfecta, una Comunidad. No es el hombre libre sino el hombre nuevo que necesita la Humanidad para, suprimidos los deseos miméticos fuente del pecado, reconciliarse consigo misma.

8.6. El hombre nuevo al margen del *citoyen* fue durante algún tiempo un mito minoritario disperso. Así, mientras Fichte predicaba a los alemanes en la estela de la Gran Revolución «una nación enteramente nueva» en la que surgiese «un nuevo tipo de ciudadano», entre los románticos, como los alemanes lejanamente influidos por Jacobo Boehme o el sueco visionario Emmanuel Swendenborg[67], prosperó la imagen del andrógino como el hombre perfecto del futuro. Balzac contribuyó a su divulgación con su novela *Serafita*. El andrógino es un antiguo mito, presente en Platón y recogido por Escoto Eriúgena. «Centrado en la uni-

dad primitiva del ser humano»[68], se empezó a postular como una de las figuras ideales del hombre del futuro.

Entre los descontentos con el resultado de la revolución, aparecieron otras ideas de un perfecto hombre nuevo. Su espíritu no se agotó con la caída de Napoleón, y el *pathos* romántico puso los vientos a favor de las especulaciones sobre el hombre nuevo encubierto oficialmente bajo la figura del ciudadano. Owen en Inglaterra, los profetas de París, muchos socialistas descontentos con el mito del ciudadano, esperaban milagros[69] del cambio de las estructuras, a las que fiaban la emergencia de un nuevo tipo de hombre fraternal, liberado del egoísmo.

Uno de esos profetas, el demente Charles Fourier (1772-1837), quien se creía el tercer revelador después de Jesucristo y Newton, afirmaba que había llegado la hora en que, gracias a él, se cumpliría para la Humanidad «la metamorfosis que no lograron las 'Luces'»[70]. Enaltecedor del instinto, mereció crédito[71], influyendo en la difusión de utopías de la Edad de Oro parejas a la de SaintSimon, aunque a Fourier, a diferencia del conde, no le gustase precisamente la industria —«las manufacturas progresan a causa del empobrecimiento del obrero»— y odiara el comercio y a los comerciantes. Para la formación del hombre nuevo inventó el falansterio, una organización basada en el principio de atracción, capaz —según Fourier— de cambiar la naturaleza de las relaciones humanas y de este modo también la del hombre. Los poderes milagrosos del principio de atracción con su capacidad de religación se extenderían a todos los seres. Aseguraba Fourier que los leones se convertirían en antileones virtuosos, las ballenas en antiballenas que ayudarían a navegar, etc.

El socialismo, palabra que empezó a difundirse hacia 1835, empezó a prosperar a partir de 1848. La palabra sugiere voluntad de religación. Su mito esencial, su causa ejemplar, formal, eficiente y final, es el hombre nuevo. Y buscando la religación comunitaria, abrevó en todas las fuentes románticas. Entre ellas singularmente el «nuevo cristianismo» de Saint-Simon, un cristianismo sin religión parecido a la religión secular incoada por Rousseau. «¿Cuál de nosotros va a convertirse en Dios?», se preguntaban los «apóstoles» sansimonianos en busca de un jefe providencial que les condujese a la consecución del hombre nuevo[72]. De hecho, según Manfred Frank, fueron los primeros socialistas quienes politizaron la idea romántica de una nueva mitología[73].

### *9. Desde las revoluciones de 1848 hasta 1914*

En las revoluciones de 1848, al mito del hombre nuevo-ciudadano se unió el del particularismo de la Nación Política como un individuo colectivo emancipado, una especie de *hombre nuevo colectivo*. De hecho, se habló de una nación nueva, igual que en la Gran Revolución; pero al acentuar su realidad ontológica, coadyuvó a impulsar la mentalidad colectivista. Por otra parte, la oposición entre el mito del ciudadano encerrado en la Nación Política y como mito de la Humanidad sería transitoria.

Entre 1848 y 1914, cuando acaba la centuria, el mito del hombre nuevo cobró otra forma. Por un lado, bajo la influencia de las ideas nacionalistas y democráticas y el espíritu colectivista, comenzó a predominar la visión cuantitativa de la cultura y se empezó a hablar del hombre medio. Se abandonaron los modelos clásicos en los que se inspiraba, por ejemplo, el *citoyen*. Así, el

francés Quetelet, que asentó la estadística como una ciencia, se preocupó por medir el tipo medio de hombre y sus variaciones según los pueblos y las épocas. El siguiente párrafo es muy expresivo: «Los antiguos han representado con un arte infinito el hombre físico y moral, tal como existía entonces; y la mayoría de los modernos, sorprendidos por la perfección de sus obras, han creído que no había nada mejor que hacer que imitarles servilmente; no comprendieron que el tipo había cambiado; y que, imitándoles en todo para la perfección del arte, tenían que estudiar otra naturaleza. De ahí —escribía Quetelet— este grito universal: ¡Quién nos liberará de los griegos y los romanos! De ahí la escisión violenta entre los clásicos y los románticos. De ahí, en fin, la necesidad de tener una literatura que fuese verdaderamente la expresión de la sociedad. Se realizó esta gran revolución, proporcionando la prueba más irrefutable de la variabilidad del tipo humano o del hombre medio en las diferentes épocas y en los diferentes siglos». J. Th. Merz, de quien está tomado el texto de Quetelet, lo apostillaba así en 1903: «Es interesante observar a tenor de esta cita, que si la oposición a la educación unilateral clásica emanaba entonces del movimiento romántico, es en nuestros días el movimiento científico el que forma la oposición»[74].

El tema del hombre empezó a dejar de ser un objeto del moralismo, de la «nueva mitología» en la medida en que tenía todavía puestos los ojos en los modelos clásicos, y de la especulación imaginativa, insertándose en el seno de las ciencias[75]. Fue decisivo el auge de la biología. La doctrina de Darwin sobre la evolución confirmaba tanto el progreso como la expectativa de un hombre nuevo. El historiador Carlton J. H. Hayes resumió muy

bien el espíritu del momento: «Todo el mundo estaba impresionado por las invenciones mecánicas y los bienes materiales que aquéllas producían en múltiple profusión. Pero la *élite* estaba enamorada especialmente de una nueva concepción evolutiva del Universo, de la que fue el darwinismo principal fuente y expresión». En sí misma esa concepción no era una novedad: «la novedad sobre la 'evolución darwinista' consistía en su sencillez, su aparente aplicabilidad universal y su oportunidad»[76]. Y un detalle esencial del darwinismo, dice más adelante Hayes, «era la idea de que las circunstancias externas determinaban rígidamente la naturaleza de las criaturas humanas, inclusive el hombre; que el medio ambiente es más significativo que la herencia; que ni la razón ni la voluntad humanas podían actuar independientemente de las condiciones que fatalmente subsistían»[77].

Es interesante la observación de Hayes de que el darwinismo seguramente no hubiese prosperado tanto sin los conflictos nacionalistas —que incluyen o el colonialismo o el imperialismo— que parecían confirmarlo. El nacionalismo se unió al darwinismo y el tema del hombre nuevo comenzó a expresarse en términos de raza, puesto que nunca será uno sólo, sino que encarnará —la palabra que evoca la Encarnación de Jesucristo es muy apropiada — en todos los humanos. Se pensó en la eugenesia para mejorar la salud de las razas nacionales.

Que la posibilidad de renovar por fin la naturaleza humana gracias a la biología estaba en el ambiente lo prueba Alfred Wallace, el codescubridor de la selección natural. Wallace era, según Nisbet, mucho más progresista que Darwin. Cita como prueba dos textos de Wallace. En uno afirma que la evolución deberá concluir alguna vez en «una única raza homogénea cuyos indivi-

duos no serán inferiores a los más nobles especímenes de la humanidad actualmente existente». Los individuos de esa raza futura convertirán esta tierra, afirma en el otro texto —durante tanto tiempo «escenario de unas pasiones incontrolables, y de una miseria que excede a lo imaginable— en un paraíso más brillante que el más excelso que hayan soñado jamás los poetas», cuando «alcancen las capacidades de su naturaleza superior»[78].

El progresismo es una variante del dogma el progreso de la religión secular, basada en las cualidades innatas de la naturaleza del hombre, susceptible de mutaciones cualitativas. Empezó a hacer furor. Un personaje tan relevante como Stuart Mill, con todas sus ambigüedades cuando no contradicciones, era progresista, afirma Nisbet[79], en una medida que supera a todos sus contemporáneos. Discípulo, a fin de cuentas, de los saintsimonianos y de Comte, se preguntó por «el futuro de la raza humana» a la espera de «un cambio en la dirección del progreso, tanto en el carácter de la raza humana como en sus circunstancias exteriores».

Thomas Huxley, un adepto decidido a la religión secular en pugna abierta con el cristianismo, cuestionó la relación entre el hombre y la naturaleza. Escribió al respecto varios ensayos reunidos bajo el título *El lugar del hombre en la naturaleza* (1863). Explicaba su puesto en ella por su descendencia del mono, abrigando la esperanza de combatir el proceso por el que la naturaleza se había impuesto sobre él, de un modo que desarrollase un sentido ético y un cerebro capaz a fin de que «alcanzara un futuro aún más noble». Darwin volvió a la carga en 1871 con *El origen del hombre*. El alemán Eugen Dühring, autor de un libro sobre *El valor de la vida* (1865), sostenía que el hombre no sólo llegaría a ser mejor sino una especie más elevada que la humana, una suerte de

superhombre. En todo ello rezuma el desprecio por el hombre tal como es, finito, contingente, pecaminoso, etc.

En este contexto ¿es el superhombre de Nietzsche un hombre nuevo? Küenzlen lo ve así con ciertas reservas[80]. Pero probablemente era su respuesta al nihilismo. Con el superhombre ocurriría lo mismo que con el «genio» de los alemanes o el «héroe» de Carlyle. Igual que en estos casos, se trataría únicamente de exaltar un tipo de hombre sobresaliente frente a la mediocridad del hombre de la masa para contener la decadencia. La afirmación de Nietzsche *der Übermensch ist der Sinn der Erde* (el superhombre es el sentido de la tierra) se contrapone críticamente al que llamó *der lezte Mensch*, el último hombre. Es por lo menos dudoso que el Superhombre nietzscheano evoque la figura de un hombre nuevo cuya materialización se espera. Nietzsche no era tan ingenuo. Posiblemente tenga razón Leo Strauss, para quien esa figura representa la unión de Atenas y Jerusalén en el más alto nivel[81]. Esto no quita que la imagen del superhombre contribuyera, igual que las figuras del genio y el héroe, a crear la atmósfera en la que prosperó el mito del hombre nuevo en el siglo XX.

Spencer, Frazier, H. G. Wells, Bernard Shaw, etc., normalizaron la idea de un hombre nuevo. No es raro que entre 1880 y 1910 se escribiesen tantos libros en torno al hombre artificial.

El hombre nuevo postulado por la revolución vendría por sí sólo, debido al impulso revolucionario, como miembro de la nación; sería el hombre de la moral autónoma perfectamente integrado, en tanto ciudadano, en la Nación y, a través de ella, en la Humanidad. Algo así como el *citoyen* de Rousseau. Luego se desarrollaron otras modalidades, todas ellas centradas en la figura de un hombre perfecto por su moralidad, del que los románticos

esperaban grandes cosas. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, los rumores sobre la decadencia de Europa se unieron a los de la decadencia del tipo humano. Esto dio origen a numerosas reflexiones sobre la necesidad de un hombre físicamente nuevo, si bien en su mayoría apuntaban al carácter, concepto que pronto estuvo en alza.

El tema, al que fue especialmente sensible el expresionismo, tuvo bastante éxito, apareciendo la visión del hombre nuevo como ser viril, de carácter enérgico, sin necesidad de acudir a Nietzsche, aunque algo influiría. En el siglo XX, al sustituir la biología a la moral en estos asuntos cambiaron las cosas, si bien no se hizo completamente patente lo que significaba hasta el nacionalsocialismo, en el que aquella ciencia inspiraba las reglas morales. Pero fue después de la revolución de mayo de 1968 cuando empezaron a salir a la luz las consecuencias.

Antes de eso, la religión secular aún tuvo que rivalizar con las diversas formas del cristianismo y la creencia en la existencia de una naturaleza humana fija y constante. Lo decisivo para el cambio de la visión del siglo XIX, fue el que se impusiera la tendencia romántica materialista en las religiones políticas, que en aquella centuria, salvo la nacionalista, muy popular, apenas traspasaban el plano de las ideas. Cuenta Karl Löwith[82], que Jacobo Burkchardt, «el historiador más conscientemente selectivo y crítico del siglo XIX», fue el primero en percibir el cambio operado al desechar tanto la filosofía de la historia como la teología de la historia[83].

La causa principal de que se impusiera finalmente la religión secular fue la teoría —en rigor una hipótesis— de la evolución, aceptada acríticamente para sus fines, como una idea interesante

que pasaba por ahí, por ejemplo, por Carlos Marx. El filósofo revolucionario, de formación mecanicista, se limitó a aprovecharla como una confirmación científica de su radical historicismo humanista ateo y su «hombre total».

El evolucionismo darwinista descansa como teoría en la falacia llamada por Whitehead de «la bifurcación de la naturaleza», la Naturaleza según la «conjetura» y la Naturaleza según el «sueño». Según esa falacia, el sueño transforma la conjetura en una teoría[84]. Con el tiempo, la teoría devino un dogma de la religión secular. Hizo posible sacar el concepto de hombre nuevo de la filosofía de la historia y, por supuesto, de la teología, y aplicarlo a la política tal como hicieron expresamente el marxismo soviético, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo. Cobraría un nuevo impulso con la revolución de mayo de 1968.

# 7

# CAPÍTULO SÉPTIMO

## EL HOMBRE NUEVO EN LAS ATEOLOGÍAS POLÍTICAS DEL SIGLO XX

### *1. El triunfo del hombre nuevo*

«Desde la revolución francesa en adelante», la época «ha visto siempre el mito del 'hombre nuevo' acompañar a los movimientos revolucionarios que han sido protagonistas de la historia contemporánea, proponiéndose como movimientos palingenésicos de transformación del ser humano», escribe Emilio Gentile[1]. Pero la obsesión por el hombre nuevo fue la característica principal del siglo xx, un siglo muy corto que comprende los años transcurridos entre 1914 y 1989. Es fácil percibirla en el arte, la literatura, el cine. Alcanzó su punto de gravedad en las religiones de la política segregadas por la religiosidad secular. En el transcurso de ese breve siglo, que algunos empiezan a alargar hasta el acontecimiento del 11 de septiembre de 2002, el ataque terrorista a Nueva York, quizá el comienzo de la primera guerra civil universal, se implantó y se hundió el socialismo. Por eso ha sido llamado el siglo del socialismo, cuyo objetivo final es la producción de un hombre nuevo. Pero ha sido sobre todo el siglo de los totalitarismos. Pues, aunque el totalitarismo es inevitablemente

socialista y el socialismo tiende inercialmente al totalitarismo, al menos *in the short run* algunos socialismos son más autolimitados.

En los declaradamente totalitarios, sean de «derechas» o de «izquierdas» —si se acepta esta dicotomía todos son de izquierdas puesto que su objeto es implantar la justicia social, no el Derecho—, es donde mejor se ve la vocación de las religiones de la política derivadas de la religiosidad secular de producir el hombre nuevo. Colectivista o individualista, el hombre nuevo es el tipo de hombre que sueña la tiranía contemporánea, el totalitarismo. «Nótese», escribe Giovanni Sartori que «un totalitarismo no lo es (o no llega a serlo), si no está sustentado por creyentes, por una fe en un 'hombre nuevo', en una regeneración *ab imis* [desde lo profundo] de la humanidad»[2]. Y como dice Alain Besançon, tanto en el nacionalsocialismo y en el comunismo —los dos totalitarismos más violentos, en los que mejor se ve la fuerza destructiva del ideal del hombre nuevo—, «se trata, erradicando el mal, de crear una sociedad perfecta y un hombre nuevo». Tal es, comenta Alain de Benoist —de quien procede la cita—, «la doble obsesión de cierre (el de una era definitivamente concluida) y de apertura (la de una era radicalmente nueva)». El totalitarismo es así el heredero directo de una modernidad que se constituye desde sus inicios como una *tabula rasa*. Es por definición el sistema que no conoce límite. Pretende, antes que nada, «reducir la diversidad humana a un único modelo»[3]. Se podría decir que la religión secular en su fase de «madurez» es la religión del totalitarismo, pues, a la postre, lo que pretende este último es destruir la conciencia y con ella la libertad. Decía Augusto del Noce que la cultura de la modernidad que nace de la revolución francesa es «intrínsecamente totalitaria». Y los totalitarismos son reli-

giones de la política que, en tanto integrismos derivados de la religión secular reclaman una completa adhesión interior sin fisuras[4]. Como ateologías políticas concretas constituyen una consecuencia inevitable del dogma de la mentalidad revolucionaria de la necesidad de un período de violencia para abrir paso al progreso hacia una forma final y definitiva de sociedad, en lugar de una marcha pacífica hacia el mismo objetivo mediante la reforma. Hacia el estado positivo de la Humanidad, hubiera dicho Comte. Sin embargo, Comte confiaba más en la propaganda y la educación, de las que esperaba una constante mejora en la condición radical del hombre —que según él nadie discute— y en sus facultades correspondientes, «una opinión que no comparten muchos». Por eso fue visto y sigue pasando como un pensador conservador. Mas, si se lo lee con las gafas de la religión secular, es profundamente revolucionario, bastante más que Carlos Marx, para muchos el príncipe de los revolucionarios, aunque alguien podría afirmar que es Bakunin. Donoso Cortés, quien no parece haberse enterado de la existencia de Comte y murió antes de que Marx fuese conocido, decía que era Proudhon, un fanático del progreso que negaba la idea de un Absoluto. Bajo la impresión que le causaron los acontecimientos revolucionarios y la fuerza que empezaba a cobrar el socialismo vio a Proudhon —quien rechazaba la perfección ser humano a través de la legislación o de Dios— como un nihilista, el máximo representante de la revolución[5]. Comte sintetizó mejor que nadie la naturaleza de lo que llamaba Rudolf Bultmann la «mente moderna». Pues, según Bultmann, «en el mundo occidental, tanto la cultura popular como la cultura de la *intelligentsia* están dominadas por las ciencias humanas y naturales hasta un punto tal que la casualidad o la in-

tervención sobrenatural en los asuntos de este mundo se ha convertido, para la mayoría de la gente, en simplemente increíble»[6]. Los escasos estudios sistemáticos sobre el hombre nuevo suelen centrarse en la visión que tenían del mismo las ideologías inequívocamente totalitarias, que aspiran a apoderarse del hombre entero. Bertrand de Jouvenel cayó en la cuenta, como un eco tardío de Burckhardt, en 1938: «El conflicto entre el comunismo, la democracia y el fascismo no versa sobre las instituciones, sino sobre el tipo de hombre que tienen la misión de modelar. Aquí, se ponen ciertas virtudes en el primer plano; allí, se toman otras cualidades. Por todas partes se ha emprendido la cultura sistemática de la *pianta uomo*, como decía Alfieri, de la planta hombre. Y sólo esta pretensión indica que la civilización ha entrado en una nueva fase»[7].

Lo que da a los totalitarismos, y a la democracia, el carácter de religiones de la política es justamente su fe en el advenimiento de un hombre nuevo con unas u otras características según el caso. Apoyado en el conocimiento científico, el siglo se propuso mejorar las condiciones de vida, pero con la vista puesta en la creación de un hombre mejor, distinto del histórico, un hombre feliz. La felicidad terrenal es siempre la promesa —quizá mejor el cebo— de todo progresismo.

No es difícil encontrar el mito allí donde se da culto a la ciencia y a la técnica, a la juventud, o a la educación como medio de salvación —«¿quién educará a los educadores?», se preguntaba Carlos Marx—; o donde se hace de la democracia una religión de la política.

La educación «democrática», «criticista», por ejemplo la de John Dewey, de la que procede la «educación progresiva», aun-

que no se le pueda hacer responsable a Dewey de las excentricidades —o atrocidades— de esta última, tiene la no siempre vaga intención de lograr un hombre nuevo, el ciudadano perfecto, correcto, que supere las distinciones republicanas para no ser más que plenamente democrático. Lo mismo puede decirse de las influyentes experiencias en Sumner Hill, aunque éstas van más lejos.

Nos limitaremos aquí a una sucinta exposición del tema en las ideologías totalitarias que, decía C. J. Jung, viven en un «estado de ensueño infantil». Forma de ensueño que comparte la religión democrática, que forma parte de aquéllas como herejías que segrega. Pues detrás de ellas está la democracia estatista, a la europea, que viene a ser como la ortodoxia de la religión secular.

Viendo cómo trastrocaba la religión democrática la idea del mundo y del mando, escribió Ortega: «se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre, al que no interesan los principios de la civilización». Esto pertenece a la lógica del hombre nuevo, que apunta a construir una civilización más que renovada completamente nueva. Y es también lógico que las ideologías totalitarias aspirasen a crear un hombre nuevo con todas sus consecuencias. Una de las más evidentes es la mutación de la conciencia, radicando la esencia del espíritu totalitario en su disolución o anulación —«¡Yo carezco de conciencia! ¡La mía se llama Adolfo Hitler!», afirmó el mariscal Goering ante Hermann Rauschning—, o al menos en su tergiversación.

El totalitarismo, que promete la felicidad en este mundo, requiere la producción urgente de un hombre nuevo conforme al sentido de la vida de la correspondiente oligarquía. «¡Ya pensamos por vosotros!», decían los cerdos en *Animal Farm* de Orwell.

Desaparecidas o debilitadas las formas más virulentas de la religión política democrática, la religión secular sigue operando empero el vaciamiento de la conciencia moral natural y de la religiosa tradicional disolviendo sus contenidos. La mutación «democrática» de la conciencia constituye desde 1989 el centro de los problemas religiosos, morales, políticos, etc… A esa mutación se añadirá abiertamente en tiempos más recientes la mutación biológica directa.

### *2. El hombre nuevo en el socialismo marxista-leninista*

Sin perjuicio de las reservas sobre la interpretación de Marx sin las anteojeras del «marxismo», algunas de ellas indicadas en un capítulo anterior, Marx es uno de los grandes ateólogos de la religión secular. Según Voegelin era «un gnóstico especulativo» bajo la impresión suscitada por el humanismo de Feuerbach, *pendant* de Comte en asuntos antropológicos. Pensaba en el hombre nuevo como el axioma de su sistema: «El hombre que sólo ha encontrado su propio reflejo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, ya no estará dispuesto a encontrar sólo la apariencia de sí mismo allí donde busca y deberá encontrar su verdadera realidad…», pues «la esencia humana carece de verdadera realidad»; «la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre»[8]. No hay contradicción con el rechazo por Marx de los derechos del hombre, pues en realidad su hostilidad se debía a que los consideraba una expresión del egoísmo burgués. Y por lo demás, como comenta Voegelin: el hombre nuevo marxista es «el hombre que se ha convertido a sí mismo en dios»[9]. Löwith cita el pá-

rrafo del escrito *La revolución de 1848 y el proletariado*, que dice al final: «Nosotros sabemos que la nueva forma de producción social necesita solamente de *hombres nuevos* para alcanzar la nueva vida». Su molde, comenta Löwith, es el proletariado en cuya descripción por Marx hay ecos de la concepción bíblica del pueblo escogido[10]. Sería interesante plantearse si el profetismo achacado a Marx se debe a su progenie judía, como suele decirse, o a la religión secular.

En lo que concierne al marxismo soviético, hay antecedentes rusos relacionados con la religión secular. La *intelligentsia* rusa influida por esa fe y, simultáneamente, por el espíritu de la mística ortodoxa, estaba familiarizada con Rousseau, Condorcet, Herder, Saint-Simon, Feuerbach, Fourier, Comte, etc. La literatura ilustra que el hombre nuevo era ya una esperanza de la Rusia intelectual prerrevolucionaria. Küenzlen[11] cita como ejemplos las novelas *Demonios* de Dostoievski y *¿Qué hacer? Narraciones sobre los hombres nuevos* de Nicolai Gavrilovich Cernicevski, el principal precursor del comunismo ruso. Entre los pensadores el mito del hombre nuevo es central en Nicolai Fiedorov (1828-1903). Enemigo de la muerte, construyó una teoría consciente y total de la victoria sobre ella tras el control absoluto de la naturaleza. Para Fiedorov, el hombre nuevo nacido de la revolución podría superar incluso la muerte por medio de la ciencia y la técnica. Consideraba una tarea de la ciencia el hacer resucitar a todos los antepasados, lo que le llevó a criticar la doctrina del progreso, que sólo piensa en el futuro. «Ármese de nuevo la máquina y de inmediato recobrará la conciencia». Sus ideas fueron acogidas con gran entusiasmo, incluso entre los marxistas y escritores famosos como Maiakowski y Gorki[12]. Otros pensadores que ha-

bría que tener en cuenta son los anarquistas feuerbachianos Herzen y Bakunin.

Marx, con los precedentes imprescindibles de Feuerbach y el sansimonismo aunque los critique o ataque, afirmaba en los *Manuscritos* de 1844 que la sociedad comunista daría origen a «la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre». Los *Manuscritos* no fueron conocidos hasta los años treinta del siglo XX. Pero toda su obra —en la que es un dogma que la existencia social determina la conciencia, o sea, que el hombre es el resultado de las relaciones sociales— parafrasea esa idea que, junto con otras afirmaciones, implica cierta transformación de la naturaleza humana. Veía el comunismo —la idea de Comunidad— sobre el que, por lo demás no dejó nada escrito, salvo el famoso párrafo de *La ideología alemana* citado abundantemente, unas veces para su elogio y otras para desacreditarle, como una forma de vida en la que el hombre sería un individuo completamente nuevo y feliz. No obstante, según Marcuse[13], el marxismo soviético absorbió más bien la concepción moralizante del hombre nuevo dominante en el siglo XIX.

Entre los bolcheviques, Lenin veía el comunismo —sin perder tampoco mucho tiempo en describirlo— como la «etapa superior de la sociedad humana». Su camarada y amigo León Trotski enunciaba todo un programa en uno de los «Textos sobre arte, cultura y literatura» de 1922 recogidos en *Literatura y Revolución*: «El hombre libre tratará de alcanzar un equilibrio mejor en el funcionamiento de sus órganos y un desarrollo más armonioso de sus tejidos: con objeto de reducir el miedo a la muerte a los límites de una reacción racional del organismo ante el peligro…

El hombre se esforzará por dirigir sus propios sentimientos, por elevar sus instintos a la altura de la consciencia y de hacerlos transparentes, de dirigir su voluntad en las tinieblas del inconsciente. Por eso, se alzará al nivel más alto y creará un tipo *biológico y social* superior (subrayado nuestro), un superhombre si queréis». No obstante, añadía con aparente modestia: «resulta difícil predecir cuáles serán los límites del dominio de sí susceptible de ser alcanzado, y de prever hasta dónde podrá desarrollarse la maestría técnica del hombre sobre la naturaleza. El espíritu de construcción social y la autoeducación psicológica se convertirán en aspectos gemelos de un solo proceso. Todas las artes —la literatura, el teatro, la pintura, la escultura, la música y la arquitectura — darán a este proceso una forma sublime. O más exactamente, la forma que revestirá el proceso de edificación cultural y de autoeducación del hombre comunista desarrollará hasta el grado más alto los elementos vivos del arte contemporáneo». Y es que como si Trotski tuviese *in mente* a Fourier, «el hombre se volverá incomparablemente más fuerte, más sabio y más sutil. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más melodiosa. Las formas de su existencia adquirirán una cualidad fuertemente dramática. El hombre medio alcanzará la talla de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx. Y por encima de estas alturas se elevarán nuevas cimas»[14].

En el marxismo soviético, en el «Imperio de la violencia y la mentira» (Solzhenitsyn), el hombre nuevo era un tópico que —como todo socialismo—, Lenin y sus sucesores dieron siempre por supuesto, al fijar los rasgos del hombre comunista: el hombre pequeño que se supera constantemente gracias a una conciencia política alerta mediante la perfecta asimilación de la doc-

trina marxista-leninista; eso le permite conocer la respuesta correcta en las diferentes situaciones, describe Rezler. Mientras no se transforme definitivamente la sociedad deviniendo comunista, el *homo sovieticus* es como un precursor, a la vez igualitario y elitista. Ese hombre nuevo se formaba así según el periódico *Pravda* (17.5.1934): «el hombre nuevo no se forma por sí mismo, es el partido quien dirige todo el proceso de reestructuración socialista y de reeducación de las masas».

El partido es la vanguardia del proletariado formado por los sacerdotes y misioneros del hombre nuevo. El partido lo es todo. Un militante no piensa por sí mismo; el partido, formado por sectarios de la religión secular, se expresa a través de él. Como ellos, el hombre nuevo sería un hombre de espíritu altruista mirando por la comunidad, sacrificado en su trabajo por el bien común, incondicional de la lucha por la revolución mundial. Esta iglesia de la ateología política de la religión secular tiene sus profetas —Marx será Mahoma quizá en recuerdo de Rousseau— y sus mártires. También sus pontífices: Lenin, el primero de ellos. Stalin, «el que siempre tenía razón», el más poderoso; luego vendrán otros menores. Gorbachov quiso ser un pontífice reformador. Su fracaso hundió esta versión de la ateología política socialista.

La palabra concienciación, tan cara a la retórica socialista, evoca la formación del hombre perfecto, el comunista, en la retórica particular de esta variedad marxista. La concienciación es imprescindible dado que para el socialismo, igual que en todas las religiones de la política, la ciencia forma parte de la política. Bien entendido que sólo tiene valor científico lo que está de acuerdo con la ideología. Precisamente las reticencias de los so-

viéticos —fieles al asociacionismo de Locke, Hartley y Condillac— ante la biología y especialmente la genética —ciencia burguesa según Lysenko, firmemente apoyado por Stalin, para quien era «el modelo del sabio soviético»— impidieron afortunadamente al régimen ir más lejos y no llegó a producirse el hombre nuevo comunista de acuerdo con las especulaciones soviéticas.

El rumano Nicolai Ceaucescu programó expresamente, siguiendo la línea marxista-leninista, un conjunto de medidas ideológicas, políticas, culturales y pedagógicas para «intensificar el desarrollo de la conciencia socialista y la formación del hombre nuevo».

Dentro de la misma tendencia, aunque no era propiamente marxista, el psiquiatra Franz Fanon, cuya obra más conocida es *Los condenados de la tierra*[15], relaciona el surgimiento del hombre nuevo con la muerte del hombre europeo, al que seguirá en el nuevo día. Su horizonte expreso era la Humanidad, por lo que postuló un nuevo humanismo. Concluía el libro con la convicción de que «la humanidad espera de nosotros alguna otra cosa que esa imitación caricaturesca y en general obscena [de Europa]… Compañeros, por Europa misma, por nosotros y por la humanidad, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo». Entre los seguidores de Fanon destaca el iraní Alí Shariti, quien postulaba la figura del *muyahid* u hombre nuevo, una figura del creyente musulmán que consigue la fe verdadera y, si es preciso, da la vida por sus ideales. Los terroristas de Al Qaeda quizá no anden muy lejos. Otro inspirado por Fanon que también hablaba del hombre nuevo era

el médico sudafricano Steve Biko, fundador del *Black-Consciousness Movement*.

En Hispanoamérica Ché Guevara, asimismo estudiante de Medicina —sería interesante hacer la nómina de médicos comprometidos con la religión del hombre nuevo—, un marxista heterodoxo lector de Fanon, relacionó el hombre nuevo que en él es una constante explícita, con el verdadero humanismo, el socialista. Incluso se ha publicado de él un libro titulado *El socialismo y el hombre nuevo*. El hombre nuevo, tesis central en sus ideas políticas cuyo horizonte es la Humanidad, es consciente de que los hombres hacen la historia. Está naciendo como «hombre político» en el hombre con conciencia revolucionaria. Es el hombre superador del egoísmo que construirá las nuevas estructuras en que los hombres vivirán comunitariamente[16]. Tal hombre poseerá la «conciencia total de su ser social» y será «un individuo más rico interiormente y mucho más responsable». La educación es, por supuesto, el medio ideal para la formación del hombre nuevo[17]. El socialismo es la forma de sociedad que realizará ese ideal. Guevara aseguraba en el discurso «*El socialismo y el hombre en Cuba»* (marzo de 1965): «El hombre en el socialismo, a pesar de su aparente estandarización, es más completo; a pesar de la falta del mecanismo perfecto para ello, su posibilidad de expresarse y hacerse sentir en el aparato social es infinitamente mayor». El venezolano Hugo Chavez repite prácticamente lo mismo adornándolo con una particular parafernalia en la que desempeña un importante papel la teología de la liberación, cuyo *leit motiv* es el «nuevo cielo y la nueva tierra» sin mal del *Apocalipsis*. El boliviano Evo Morales, quien sigue sus pasos, parece ver en los indígenas amerindios la materia prima del hombre nuevo. En la

ideología indigenista que se propaga entre los amerindios subyace la idea del hombre nuevo o, por lo menos, renovado desde la raíz si recupera su estado de naturaleza originario.

Las diversas corrientes del humanismo marxista están relacionadas, obviamente, con la construcción del hombre nuevo.

### *3. El hombre nuevo en el socialismo fascista*

El término totalitario fue inventado por el antifascista Giovanni Amándola al describir el fascismo como un «sistema totalitario». Mussolini, lector de Nietzsche, que olfateaba en seguida lo que podía interesarle, lo adaptó a su retórica. No obstante, hay bastante acuerdo en que a pesar de su socialismo, es una exageración considerar totalitario al fascismo italiano[18]. El totalitarismo reclama una completa adhesión interior a su ideología, como señala Gentile siguiendo a Gurian, uno de los primeros en llamar la atención sobre las religiones de la política[19]. Sin embargo, el fascismo no sólo evitó la confrontación con la Iglesia católica, sino que incluso facilitó su labor —sin que faltasen fricciones— y el catolicismo es incompatible con el mito del hombre nuevo. Por otra parte, es una religión de la política por la prioridad que le concede a esta última sacralizándola[20]. No obstante, abundaba en el fascismo la retórica del hombre nuevo, con antecedentes italianos en Leopardi, Alfieri y el futurismo de Marinetti.

De ahí que el papel que jugó este mito en el fascismo haya sido probablemente uno de los más estudiados, especialmente por Emilio Gentile. Mas no parece haberse llegado a conclusiones que permitan establecer una definición de su contenido. Tal vez

porque la doctrina fascista siempre ha sido muy oportunista. Lo que sí parece evidente es que fue el fascismo, tan relacionado con el futurismo, el primero en hacer expresamente del hombre nuevo un mito político al estilo de Sorel, del que Mussolini era un buen discípulo. Por otra parte, no debe olvidarse que el *Duce* provenía del socialismo, y muchas de sus ideas y sus prácticas eran socialistas.

Con el mito, el régimen —que por cierto mitificaba intensamente la juventud— trataba de contraponer el hombre nuevo fascista al hombre viejo burgués. En general, se presentaba al hombre nuevo fascista como un hombre viril, buen camarada, sobrado de coraje, leal, perfecto soldado y hombre de acción creadora, rebosante de amor a la patria, de vida austera y buen padre; y a la mujer como una madre amorosa, fiel y casera. Ahora bien, el que se propusiera al propio Mussolini como ejemplo de hombre nuevo, que se diese contenido al concepto apelando al modelo de los antepasados romanos, al hombre-trabajador según las intenciones de la organización del *Dopolavoro* de la izquierda fascista[21], o incluso a los arquetipos del *uomo* renacentista o el caballero cristiano, no confiere al concepto el rango de una categoría autónoma. Ni tras el «italiano nuevo» o el «ciudadano soldado» parece haberse escondido la idea de un cambio o mutación antropológica.

Esto último no puede confundirse con los proyectos para modificar el carácter de los italianos adaptándolo a la modernidad o con la exaltación de la juventud. La abolición del tratamiento de usted —se insistía en sustituir sus formas (*lei, loro*) por el tú y el vosotros, en lo que hace hincapié R. O. Paxton, por ejemplo[22] —, suele ser un indicio del culto al hombre nuevo. Pero en este

caso, también podía ser una imitación de las formas de trato de los antiguos romanos y una expresión de camaradería más acorde con el futurismo a la moda —que había echado raíces en Italia— que con la religión secular.

En el fascismo, la evocación del hombre nuevo no pasó seguramente de una manera de ensalzar la virilidad —de ahí el ejemplo del *Duce*—, de moda antes de 1920 como ha estudiado Mosse. En fin en el fascismo, el mito del hombre nuevo tendría una función meramente retórica —igual que la idea de revolución señala Paxton—[23], aun en los casos en que se mezcló con el tenue y tardío racismo oportunista del régimen[24]. La obsesión por el hombre nuevo no traspasó seguramente la retórica sobre la regeneración de la vida política[25]. Pero hizo patente la importancia de ese mito en el pensamiento contemporáneo.

### *4. El hombre nuevo en el nacionalsocialismo*

Decía François Furet que el nacionalsocialismo y el comunismo se oponen entre sí como lo particular y lo universal. Formalmente, el primero es nacionalista y el segundo internacionalista. Y es que la idea del hombre nuevo, en cierto modo una consecuencia del nacionalismo radical que tiende a ser biologicista, como ocurre en nacionalismos radicales como el vasco, se nutría de numerosos antecedentes alemanes que confluyen difusamente en el nacionalsocialismo. Unos crearon el ambiente propicio; otros, le dieron a la idea un contenido concreto. «Rejuveneceremos el mundo», prometía Adolfo Hitler. Y el nacionalsocialismo consagró la figura incluyéndola en el círculo de la nueva mitología que había hecho suya Ricardo Wagner. Un buen ejemplo

desde el punto de vista del régimen es el estrafalario libro de Arturo Rosenberg *El mito del siglo XX*[26].

Uno de los antecedentes a tener en cuenta son los movimientos juveniles que proliferaron después de la Gran Guerra. *Jugend als Erlösung!* (¡la juventud como salvación!) fue la proclamación de una fe que alentó, dice Küenzlen, las esperanzas de socialistas y nacionalistas en orden a transformar la realidad social y cultural. La juventud «devino una categoría de la esperanza, válida mesiánicamente como portadora de una misión»[27]. Según este autor, en la sombra estaba Nietzsche, quien vio en un cierto tipo de juventud por venir, lo que superaría lo caduco y desvitalizado de Europa.

El movimiento juvenil descubrió entre otras cosas la Naturaleza —«el imperio de las almas libres» en el que florecería la flor azul del himno de los *Wandervögel* según uno de sus muñidores, Gustav Wyneken— como una categoría de la salud, en la que se encuentra la auténtica naturaleza del hombre. El movimiento —que se alineaba así con la tendencia a identificar la naturaleza humana con lo natural idealizado—, no se redujo a ser una actitud de protesta y reacción ante la situación, sino que marchó a la busca de una nueva dimensión del ser humano». El movimiento *Wandervögel* (pájaros errantes) quizá por no ser unitario, penetró incluso en círculos eclesiásticos de las dos confesiones y de los proletarios socialistas. La fe en el hombre nuevo y en la voluntad salió de aquí. En busca de «una vida totalmente nueva», Wynekind descubrió un nuevo sentimiento del cuerpo, «cuyo reino, bien entendido, es un reino del espíritu». «La lucha de la juventud es, pues, de hecho, una lucha… de la vida contra el concepto, es la lucha por la libertad del cuerpo». La libertad cuerpo,

idea destinada a ser un tópico también fuera del nacionalsocialismo, apuntaba directamente contra las normas culturales, que según ellos la reprimían. Toda la retórica *Wandervögel* sugiere un nuevo espíritu y un nuevo cuerpo, un «nuevo tipo de hombre», por una «necesidad interior». «La directriz de todas las corrientes y direcciones del *Jugendbewegung* (movimiento de la juventud) es la meta de un hombre nuevo», concluye Küenzlen.

La particularidad de este movimiento es que ya se perfila en él, además de las formas, el contenido. El nacionalsocialismo, en el que desempeñó un papel muy importante en la formación del hombre nuevo la *Hitlerjugend* —la juventud hitleriana—, canalizó el movimiento *Wandervögel* en la dirección inspirada por el darwinismo social y la eugenesia. Difundidos por doquiera[28], le bastó atribuir el contenido de la fe religiosa en el hombre nuevo de esos movimientos a una raza, la aria, formada por hombres nuevos[29]. Hitler sería un hombre nuevo, lo que explica la fe depositada en su persona, no ciertamente por sus rasgos físicos, como se interpreta a menudo, sino por su carácter, sus ideas y su falta de inhibiciones, por lo menos públicas.

Contando con las posibilidades de la biología, el objetivo más característico del nacionalsocialismo fue la creación de una «*neue und glückliche Rasse*» (una raza nueva y feliz). El propio Hitler le dijo a Rauschning: «La creación no ha terminado, por lo menos en lo que concierne al hombre. Desde el punto de vista biológico el hombre llega, claramente, a una fase de metamorfosis. Y se está esbozando una nueva variedad de hombre en el sentido científico y natural de una mutación. La antigua especie humana entró ya en el estadio de la decadencia y de la supervivencia. Toda la fuerza creadora se concentrará en la nueva especie. Las dos

variedades evolucionarán rápidamente divergiendo en sentido opuesto. La una desaparecerá, mientras la otra se desarrollará y superará mucho al hombre actual. De buena gana yo daría a estas dos variedades los nombres de Hombre-Dios y de Animal-Masa»[30]. Hitler aseguraba que «cuando el nacionalsocialismo lleve algún tiempo instalado en el poder, será imposible una forma de vida diferente a la nuestra»[31]. Lo que ocurrió, incluidos los experimentos con seres humanos, es de sobra conocido. La política de exterminio de los judíos y otras etnias, se justificaba por tratarse de razas inferiores al hombre nuevo ario que había vislumbrado el mesiánico *Führer*[32].

### *5. El hombre nuevo en el socialismo sueco*

Pacifista, es menos conocido el caso del socialismo sueco. El cambio en la conciencia puede intentarse modificando la conducta con paciencia administrativa. El totalitarismo democrático suave, de tendencia educadora y protectora, más maternal que paternal. Y eso es lo que caracteriza a la socialdemocracia sueca, que no se puede decir que no ha tenido éxito. Rosa Luxemburgo afirmaba hacia 1918 que la socialdemocracia estaba putrefacta. Recuperó su prestigio en Suecia. El «modelo sueco» despertó gran admiración y simpatía, incluso entre prelados católicos, y, aunque ha tenido que rectificar lo suficiente para poder sobrevivir, tiene aún numerosos admiradores. Este modelo se concentraba en producir hombres nuevos para alterar deliberadamente el *êthos* mediante la manipulación burocrática, prestando especial atención a la libertad del cuerpo, lo que es además un aliciente para las masas.

Cuenta Mises que los marxistas alemanes habían acuñado la frase: «si el socialismo es contrario a la naturaleza humana, entonces habrá que cambiar la naturaleza humana». Pero el disgusto por el hombre tal como es impide razonar. No se dan cuenta, comentaba Mises, que si se cambia la naturaleza del hombre, éste deja de ser un ser humano. En un sistema burocrático completo, ni los burócratas ni sus súbditos serían ya auténticos seres humanos[33]. La socialdemocracia sueca consiguió establecer un sistema burocrático bastante completo. El semiclandestino libro de Roland Huntford *The New Totalitarians* sobre *El paraíso sueco,* publicado en 1972, cuando este régimen sibilinamente totalitario estaba en su apogeo, es un fino estudio de la ingeniería de cuerpos y almas practicada por la socialdemocracia sueca, cuyas ideas y métodos han trascendido fuera del país escandinavo. Muchos de ellos son hoy lugares comunes del ideario progresista que hacen suyos los gobiernos de cualquier signo.

La socialdemocracia había surgido en mayo de 1875 sobre la base del programa de Gotha, un compromiso entre las ideas de Marx, quien postulaba transformaciones rápidas y fundamentales en las estructuras, y las más moderadas en cuanto al procedimiento de su rival Fernando Lassalle, que prefería progresar lentamente, pacíficamente. Como diría mucho más tarde el economista sueco H. Tingsten, «la interpretación materialista de la historia tiene siempre el valor de un dogma», pero «para justificar una reforma basta decir que va en el sentido del 'progreso'».

El socialismo sueco excluyó, pues, la violencia, y utilizó la burocracia. Quizá por ello tantos clérigos cristianos, apóstoles de la justicia social —la religión como justicia, lo *religiosus* en tanto contrario a *negligens*— vieron en aquel régimen una aplicación

¡de la doctrina social cristiana! Quizá por resonancia del gobierno pastoral del que hablan Foucault y su discípulo Senellart para describir el ideal del *régimen* medieval. Sin embargo, sus fuentes son las de la religión secular: «Los socialdemócratas suecos son el único partido existente dentro o fuera del mundo comunista, que pueden reivindicar la sucesión apostólica de Marx. El socialismo sueco es un producto alemán», escribía Huntford en su perspicaz estudio de 1971 sobre el régimen sueco, que presenta como un ejemplo real de las utopías cientificistas de 1932 de Huxley, *Brave New World* (*Un mundo feliz*), y de Orwell en 1949, *Nineteen Eighty-Four* (1984)[34].

«Los socialdemócratas suecos, explica Huntford, interpretan al ser humano exclusivamente en términos behavioristas. Derivan de ahí su doctrina marxista, según la cual el hombre puede ser cambiado de una cierta manera, predeterminada, modificando su ambiente»[35]. A Huntford le llamó la atención la preocupación del Estado por dirigir la moral, naturalmente una nueva moral autolegitimada por ser nueva, antitradicional, contraria la antigua, cientificista, estatal, socialista y liberadora del cuerpo.

El objetivo de la socialdemocracia sueca consiste en imponer un nuevo consenso social mediante un cerrado consenso político entre la oligarquía y la burocracia. Tal consenso logrado burocráticamente daría lugar a una *Trivselsamhälle* o sociedad armoniosa, una comunidad en la que el hombre nuevo será el perfecto hombre corporativo. La política se reduce a la economía y la tecnología, y la educación está orientada tanto a comunicar conocimientos como a determinar la conducta social. Junto con la propaganda, ambas están dirigidas por la burocracia. Huntford les dedica sendos capítulos, así como a los medios de comunicación,

caracterizados por el conformismo «absoluto y plenamente aceptado». Según Huntford, el conformismo es allí «la virtud más alta», el ideal de todo régimen totalitario. Burocracia, educación y medios de comunicación son los instrumentos de la socialdemocracia sueca, para la que el origen de todo es la revolución francesa. No obstante, igual que en los otros totalitarismos, el año sagrado sueco es 1932, en el que se asentó la socialdemocracia en el poder: «No importa nada antes de 1932»[36].

Huntford se sorprendía de encontrar allí en vigor muchas cosas que luego han devenido corrientes en el mundo occidental: el ambientalismo, la futurología, la ayuda social, el trabajo en grupo, la libertad como sinónima de libertad sexual y la cohabitación como equivalente al matrimonio —la degradación y, lo que es peor, el masivo deterioro sociológico de la sexualidad occidental, deben mucho a la «sexualidad socialdemócrata» sueca[37] —, la ausencia de pasiones políticas y de crítica a las instituciones, la alteración de la naturaleza de la política, el ateísmo con la transferencia de los sentimientos religiosos a la política, la conciencia como un concepto colectivo, la utilización de la histeria colectiva, o la alteración inducida del lenguaje, que Huntford compara al *newspeak* descrito por Orwell en su famosa antiutopía[38]. La Suecia socialdemócrata ha sido el laboratorio de muchas ideas concretas de la socialdemocracia difundidas hoy en el mundo occidental como progresismo.

### *6. El hombre nuevo y la revuelta cientificista de 1968*

6.1. Las esperanzas del siglo XIX en un hombre nuevo siguieron vigentes en el XX, predispuesto a hacerlas efectivas. Cifradas

en un cambio moral, jugaba un papel principal la transformación de las estructuras sociales, que se consideraba imprescindible para conseguirlo. En general, salvo eso y aplicaciones «humanitarias» de la eugenesia, con la excepción del nacionalsocialismo, desde el punto de vista político no se contemplaba ningún cambio radical en la naturaleza humana considerada biológicamente a pesar del darwinismo.

Según G. L. Mosse, tras la Segunda Guerra Mundial «ya no se habló mucho de un 'nuevo hombre' que pudiera guiar a la nación hacia un futuro más luminoso». En su opinión, se reafirmó «la masculinidad prosaica, normativa»[39]. La verdad es que, por una parte, el existencialismo con Sartre a la cabeza no postulaba otra cosa y, por otra parte, aunque no se sacase a colación o se mencionase explícitamente, quizá por sus resonancias nacionalsocialistas y fascistas frescas todavía, el tema seguía vivo, y muy activo en los socialismos bolchevique y sueco, en realidad en todo el socialismo. Hay que mencionar que por los años cincuenta apareció el concepto hominización para confirmar que la naturaleza humana es el resultado de un proceso evolutivo.

En un libro de 1953 (*Understanding Europe*), Christopher Dawson había advertido sin ser el único, «la zapa de los cimientos de la cultura occidental, ocasionada por la rebelión espiritual nihilista». Durante la guerra fría imperó en Europa la que llama Sloterdijk la «ideología del vacío». Ésta hizo rentable a la socialdemocracia, apasionada por la administración de las cosas. Y hay un acuerdo general en que, en ese vacío, empezó a tener lugar en los años sesenta un cambio cualitativo en las tradiciones culturales europeas, tan maltrechas por las dos grandes guerras civiles del siglo XX, que afectaron gravemente al *êthos*.

Los jóvenes de mayo del 68, junto a ideas bastante pobres cuya tosquedad anarquizante las hacía asequibles a las masas —«seamos realistas, pidamos lo imposible», «prohibido prohibir», «vivir sin obligaciones y gozar sin trabas», y otras semejantes con especial énfasis en la completa libertad sexual—, expandieron nuevas actitudes en la cultura del vacío, en la que el amor ha muerto, destinadas a alterar seriamente la imagen del hombre. La *revolution introuvable* (R. Aron) de un cierto aire individualista, sin fines políticos —rechazaba la política—, expresó los cambios en la sensibilidad[40] oponiéndose al *êthos* oficialmente más o menos vigente. Eso incluía al socialismo soviético, lo que la hizo más aceptable y le ganó adeptos ajenos al socialismo.

6.2. Las ideas tienen consecuencias[41] y retrospectivamente, las revueltas del 68 fueron por sus efectos bastante más que una revolución política, lo que no pretendían, pues se podría decir que fue apolítica o un movimiento juvenil de protesta. Ya fue importante que la juventud apareciese como protagonista de la historia frente al pasado y la tradición. Pero, sobre todo, que se anarquizasen el comunismo y el socialismo, empezaran a configurarse las bioideologías, se derrumbaran las creencias religiosas y comenzase la demolición formal del *êthos* europeo. Nisbet evalúa el movimiento como la manifestación de un «sentimiento de culpa colectivo», que impelía a renovar todo. En plena marcha la formación del Estado de Bienestar socialdemócrata, no les faltaban razones a los jóvenes para protestar contra lo bufonesco de la cultura imperante y la creciente tecnificación estatista de la vida[42].

Confusa en sí misma, la protesta puede considerarse desde el punto de vista de las continuidades, una revolución cultural in-

serta en el proceso de debilitamiento a lo largo de algo más de siglo y medio de los fundamentos espirituales de la civilización occidental. Fue la primera gran victoria de la religión secular frente al cristianismo, sobre el que empezó a adquirir ventaja. También podría llamarse la revolución del hombre nuevo, un dogma explícito fundamental del nuevo progresismo que surgió de la revuelta al emancipar el individualismo masificado de las trabas que le imponía todavía la cultura. De ahí, por implicación, su rechazo al marxismo soviético, acentuado por los inmediatos sucesos del 20 de agosto en Praga.

*Last but not least*, el 68 reflejaba, aparte del aburrimiento de los tópicos y consignas socialistas y marxistas leninistas, la crisis subsiguiente al segundo concilio Vaticano. Las rebeliones en los países bajo el Imperio soviético Argelia, la guerra de Vietnam, fueron hasta cierto punto causas secundarias. Pudieron ser un detonante del malestar, pero la índole del pacifismo de la revuelta puso de manifiesto el verdadero carácter de esta actitud que, fruto de un individualismo exacerbado y del cansancio cultural, busca más la comodidad y la seguridad que la verdadera paz.

Con la exaltación de la utopía como algo al alcance de la mano, confluyeron en esa revolución cultural un conjunto de exaltaciones como la de la juventud y la figura del estudiante, la del hedonismo del espíritu de bienestar —el placer como el sentido de la vida— y la del cientificismo progresista impulsado por las ciencias sociales, en las que ocupaba un lugar principal la teoría del cambio. Esta revolución cultural decretó la inexistencia ontológica del mal y, por tanto, la repulsa generalizada de las estructuras, instituciones y normas represivas de los deseos. En fin

de la autoridad, cuya función consiste en reforzar la confianza. La libertad absoluta, libertad de indiferencia, no la necesita.

Al haberse suscitado en torno a la enseñanza de las ciencias sociales, el movimiento estuvo relativamente circunscrito al principio al ámbito estudiantil y cultural, lo que explicaría que fuese imprevisto. Posiblemente, porque los patrones analíticos, demasiado influidos por los clisés marxistas, por ejemplo, los mitos del proletariado y la lucha de clases aunque los investigadores no fuesen siquiera vagamente socialistas, no dejaron ver los árboles que desentonaban en el bosque[43]. En todo ese contexto, la «ciencia melancólica» (Sloterdijk) de la llamada Escuela de Frankfurt adquirió un papel preponderante con su teoría crítica de la sociedad, pese a las reticencias de algunos de sus miembros más destacados ante la revuelta estudiantil.

Los estudiantes exigían el poder para la imaginación en abstracto. De «la imaginación al poder», uno de sus lemas favoritos, comentaba irónicamente Christopher Dawson que «la imaginación existe en el individuo pero no en la Universidad». En cierto modo, fue un eco y una prueba de la creciente influencia norteamericana. Pues el factor desencadenante decisivo fue el mimetismo de la contracultura pacifista y utopista excitada en aquella nación por la guerra de Vietnam, más real allí que la guerra fría; especialmente por parte del movimiento *hippy,* «un fenómeno serio», decía Marcuse, para el que la vida no es más que un *happening* inserto en el horizonte de la cultura del ocio. Todo eso encajaba en el creciente nihilismo de la cultura europea fortalecido por la guerra y la difusión de las ideologías totalitarias, muy vivo en la que llamaba Helmut Schelsky la «generación escéptica».

6.3. Un aspecto clave fue que, en las condiciones creadas por el estatismo del Estado de Bienestar, entre ellas el aumento masivo del número de estudiantes universitarios, por la vía de las ciencias sociales, particularmente la sociología y la psicología, e incluida la historia entendida como una ciencia social, el movimiento juvenil combinó a Marx con Freud o, quizá más exactamente, el marxismo y el freudismo, que utilizó como revulsivos contraculturales. Esto le permitió unir a la consabida condena ritual del capitalismo el rechazo del marxismo-leninismo ortodoxo, lo que le dio al movimiento el prestigio de ser innovador o, por lo menos, renovador de la sociedad.

Aparte de otros factores y de sus intenciones revolucionarias en lo que concierne a las estructuras, por ejemplo la aplicación del esquema de la lucha de clases a la lucha entre las generaciones —una extrapolación muy importante—, aunque todo está interrelacionado, la idea fuerza del movimiento fue sin duda la visión utópica de un hombre nuevo en el que el cuerpo —la libertad del cuerpo— ocupa un lugar relevante, si no determinante, respecto al espíritu, para lo que el psicoanálisis en boga proporcionaba muchas recetas[44]. De ahí la «revolución sexual» que, hábilmente manejada por los gobiernos, estaba destinada, liberando los instintos, a convertirse en el nuevo opio del pueblo y acabar con el amor como propiedad humana básica. Por supuesto, contribuyó sobremanera la lenta mitificación del medio ambiente, obra del historicismo, iniciada ya antes de los tiempos de Fourier, personaje que volvió a ponerse de moda. El mito ambientalista —la moral de situación del existencialismo y el situacionismo de Débord—, suplantó en parte al mito del estado de natu-

raleza que, con todo, implica una concepción todavía relativamente «fijista» como un punto de referencia.

En suma, si según el dicho alemán *eine gute Theorie ist besser als eine gute Praxis*, una buena teoría es mejor que una buena práctica, las teorías contraculturales norteamericanas y, sobre todo, la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, aportaron la cobertura intelectual al movimiento, que se extendió desde Alemania a todas partes, aunque la más conocida es la revuelta de París, ciudad que todavía conservaba prestigio como la capital intelectual de Occidente[45].

La Escuela de Frankfurt se había enfrentado al marxismo soviético volviendo a las fuentes, a Hegel y Marx, añadiendo a la crítica del Estado, la superestructura, y a la crítica de la sociedad, la crítica de la cultura concentrada en el supuesto autoritarismo en la familia, el núcleo principal de la sociedad y la cultura. Esto sirvió de base a la lucha de generaciones, una lucha de tipo vital en lugar de la lucha de clases, lucha social, y desprestigió la autoridad en general. La decisión de cambiar al hombre exige romper tanto con los sentimientos básicos de amor, fidelidad, lealtad y respeto como con la cadena de las generaciones.

6.4. La figura más importante en relación con el movimiento en su conjunto y con el hombre nuevo en particular, fue Herbert Marcuse, quien se retrataba a sí mismo como «un romántico absolutamente incorregible y sentimental»[46]. Marcuse, hasta entonces un oscuro filósofo, decretó el fin de la utopía justamente porque en su opinión, era ya realizable[47].

Además de ser uno de los pocos doctrinarios de la Escuela nada reticentes ante la revuelta, tuvo el mérito de asociar rodeos a

Freud con Hegel y Marx. Y en él aparece expresamente la temática del hombre nuevo como la idea clave[48].

La relación de «la estructura de los impulsos (*Trieb*, instinto en el lenguaje freudiano según Marcuse) con la sociedad» era fundamental para Marcuse. Exponiendo la teoría crítica frankfurtiana desde el punto de vista de los *Manuscritos económico-filosóficos*[49], retomó como un dogma la citada frase de Marx de que la sociedad comunista daría origen a «la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre». Y, aplicando sus enseñanzas a la sociedad tecnológica, concluyó que la teoría crítica, «apunta a la estructura misma de la sociedad»[50], es decir, al consenso social y al *êthos*.

El pensamiento dialéctico llevado al terreno de la biología «tiene que volverse negativo y utópico con respecto a lo existente, decretó Marcuse en el prólogo, escrito en Norteamérica en 1964, de *Cultura y sociedad*; me parece, decía, que éste es el imperativo de la situación presente con respecto a mis intentos teóricos de los años treinta»[51]. Frente a la intensificación del progreso técnico e industrial que «parece estar ligada con la intensificación de la falta de libertad», escribe al comenzar la Introducción a *Eros y civilización*[52], recuperó la retórica del cuerpo. En el prólogo a la edición francesa de este libro (1961) explicaba que el objeto de una teoría del cambio social es «la liberación de un cuerpo reprimido, que actúa como instrumento de trabajo y división en una sociedad que está organizada contra su liberación». La finalidad es realizar la utopía de una sociedad sin violencia. La utopía «queda como posibilidad de un escalón histórico aún por lograr»[53]. Pero los tiempos estaban maduros. Es como si se hubiese

entrado por fin en el anhelado estado positivo anunciado por Augusto Comte.

En *El hombre unidimensional* (1954) había criticado Marcuse el Estado de Bienestar —cuya idea estaba por cierto en el comunista Baboeuf— que «a pesar de toda su racionalidad es un Estado sin libertad»[54]. Sin embargo, tiene la ventaja de que liquida la cultura *«bidimensional»,* puesto que en él, la alta cultura «se hace parte de la cultura material»[55]. Ahora bien esto no puede ocultar, dice con bastante razón, que «el nuevo totalitarismo se manifiesta, precisamente en el campo de la cultura, como un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia»[56].

El carácter anarquizante del movimiento pese a su socialismo crítico con el capitalismo, la sociedad de consumo, la democracia burguesa o la guerra de Vietnam, era congruente con la intención de Marcuse de conciliar el colectivismo con el individualismo: la sociedad «sólo puede llegar a ser democrática mediante la abolición de la democracia de masas; esto es, si la necesidad ha logrado restaurar las prerrogativas de la vida privada, garantizándolas para todos y protegiéndolas para cada uno»[57]. El individualismo cultural de la sociedad de la abundancia basado en la liberación de los deseos como liberación del cuerpo. Es posible que Marcuse, llevado por el protagonismo de sus especulaciones no se diese cuenta de que el deseo gobernando el mundo tiene como conclusión necesaria afirmar que los hombres son seres aislados, incomunicables y egoístas.

La teoría crítica ofrece respuestas como un movimiento contracultural. La situación social de la sociedad técnico-industrial no sólo no integra, sino que, diagnosticaba Marcuse, es revolu-

cionaria. Sin embargo, no pasa lo mismo con su conciencia; y la misión de la teoría crítica consiste en despertarla, siendo esto todo lo que puede hacer. Pues reconocía Marcuse al final de sus disquisiciones sobre la sociedad unidimensional, «la teoría de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa». Concluye citando románticamente la frase de Walter Benjamin, conmilitón de la Escuela de Frankfurt: «Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza». Una manera de apelar a los individuos *manqués* y de difundir el sentimiento de frustración como motor de la liberación. La palabra frustración se puso de moda.

La solución ha de venir afirma Marcuse, de «un nuevo tipo de hombre», presupuesto de una sociedad en la que el ser humano posea «tanto otra sensibilidad como otra conciencia», cita Küenzlen, mediante «la activación de la *dimensión biológica* de la existencia». Para ello pensaba (*Ich glaube*), según una entrevista en *Der Spiegel* (1967, n. 35), en una revolución que «tendiera a una dictadura sobre la educación, dictadura que se absorbería (*aufheben würde*) en su cumplimiento». Una dictadura de filósofos y profesores pedagogos. Cambiar la sociedad mediante la educación[58]. Los *savants* comteanos y la pedagogía como transmisora de la ideología. Se trataría de «desarrollar en el hombre nuevo de una sociedad liberada, los impulsos y las estructuras instintivas que están hoy oprimidos por las necesidades»[59]. Las ideologías del «nivel de vida» y de la «calidad de vida». Realizaríase así «la revolución humana concebible y directa», que partiendo de nuevas necesidades «vitales» permitiese «la activación de una dimensión

de la existencia humana más acá de la base material, la activación de la *dimensión biológica,* subraya Marcuse, de la existencia». Marcuse propugna en consecuencia «una nueva antropología, no sólo como teoría sino… como modo de existir»[60]. En su opinión, había comenzado ya la formación del hombre nuevo en los estudiantes rebeldes.

Justamente uno de sus jefes, Rudi Dutschke, afirmó que «el hombre nuevo del siglo XXI… sería el resultado de una larga y dolorosa lucha» en la que la libertad se abriría paso en el reino de la necesidad, como había dicho Marcuse. «Las metas de la fuerza son la emancipación del ser humano, la creación de un hombre nuevo». «En cada fase de la revolución se expresa la creación del hombre nuevo»[61]. Es relevante que se apele francamente a la biología en la discusión sobre el hombre nuevo siguiendo, sin duda inconscientemente, el camino franqueado por el nacionalsocialismo, perseguido pero cuyas vivencias permanecían.

La revolución de mayo del 68 devino más que una *«revolution introuvable»*. A su éxito histórico contribuyó poderosamente su coincidencia con los años del *baby boom*, que puso en el mundo occidental una masa de gente joven, proporcionalmente más grande que nunca. Un efecto casi inmediato de la revuelta de mayo, por mor de la manipulación política, fue el de aumentar y fortalecer legalmente esa masa al rebajar la mayoría de edad a los dieciocho años.

Esta gran masa de gente joven quedó atrapada por la ideología del sesenta y ocho, y esa nutrida generación es todavía la porción mayor y más influyente de la población occidental, que se beneficia del enorme aumento de la esperanza de vida y de bienes disponibles. Presente en los puestos decisivos de la socie-

dad, la cultura y el Estado, guía y educa a las nuevas generaciones, numéricamente muy débiles.

8

# CAPÍTULO OCTAVO

## EL HOMBRE NUEVO EN EL SIGLO XXI

### *1. La versión individualista del hombre nuevo*

El hombre posrevolucionario echaba de menos la comunidad perdida con la destrucción del Antiguo Régimen, ha señalado Robert Nisbet en algún lugar. Y el mito del hombre nuevo apareció ligado más o menos vagamente al comunitarismo o colectivismo románticos. En el siglo XIX el mito del hombre nuevo, enmascarado inicialmente en el del ciudadano, fue explotado como hombre colectivo por las religiones políticas. En el siglo XX, con el auge y triunfo del socialismo ha sido la obsesión del colectivismo. Los socialismos y los regímenes totalitarios se aplicaron a su realización. Renovado y difundido por la revolución de mayo del 68, que mitificaron al hombre nuevo en sentido individualista, aunque no menos colectivista, es una incógnita si la obsesión perdurará a lo largo del siglo XXI.

A la vista de los progresos de la medicina y la genética se empieza a hablar de una época posthumana formada por hombres nuevos. En el momento presente, el hombre nuevo sigue siendo, pues, el sustrato implícito o explícito de la opinión progresista

postmoderna en la sociedad del espectáculo, la propaganda y el Estado de Bienestar. Para esa opinión dominante, el hombre y la sociedad están aquejados de enfermedades que, por supuesto, solamente el gobierno está capacitado para curar.

En su libro *Der Neue Mensch*, que viene a ser como una continuación del de Küenzlen, dice Hondrich que el hombre nuevo sólo ha cambiado de lugares y de signos. Se ha separado de las identidades colectivas a favor de la individualización, pero esta misma no puede sustraerse a las fuerzas sociales. El hombre nuevo individualizado, flexible, solidario, ciudadano del mundo, comunicativo y optimizado genéticamente —escribe Hondrich — también está sometido a los procesos sociales elementales. O sea, que, según el sociólogo alemán, las utopías y atopías sobre el hombre nuevo tendrían un límite en la natural sociabilidad humana y en las leyes de la sociedad.

No obstante, esta nueva modalidad del hombre nuevo cuenta con ciertas ventajas. Una de ellas consiste en que el marxismo, cuyo mecanicismo no dejaba de ser un obstáculo al predominio del biologicismo que radicaliza el concepto, está disuelto. El marxismo simplemente ha fracasado y con él todos los socialismos en su antiguo sentido. Sin embargo, el nuevo socialismo se ha apoderado de la sociedad del espectáculo y de la cultura, lo que constituye otra ventaja adicional para la nueva visión del hombre nuevo de la que habla Hondrich. A ella se une la caducidad de las viejas religiones de la política en general y con ellas, la del mesianismo político procedente de la revolución francesa, tal como sugiere el llamado postmodernismo, que mina la inteligencia y debilita las sociedades pero no asusta.

El postmodernismo es un predicado que, según Manfred Frank al comienzo de *La piedra de toque de la individualidad*, «parece indicar un sentimiento sordo, aunque muy difundido, de que los potenciales interpretativos y las reservas de creación de sentido del último tramo de la cultura occidental —y concretamente de la Edad Moderna— se hayan agotado o que su evidencia haya perdido su credibilidad». Pero sigue vigente a falta de sustitutos. Pues, por otra parte, las religiones tradicionales —el cristianismo—, que eran el obstáculo principal, socavadas por la religión secular —en buena parte a través de las prédicas sobre la libertad como libertad sexual—, están muy debilitadas. No sólo son incapaces de recuperar el terreno perdido, sino que retroceden visiblemente ante aquélla. Por lo menos en Europa, cuyo *êthos* tradicional está gravemente averiado.

Todo eso hace pasar más desapercibidas las nuevas visiones del hombre nuevo de la religiosidad secular, que no renuncia a modificar la conciencia mediante un totalitarismo distinto al violento del siglo XX, el del Estado de Bienestar que —a pesar de Marcuse— sigue cautivando la opinión y condicionando la cultura. Algo así como el totalitarismo *doux*, dulce, suave, que según Tocqueville es el propio de la democracia. Como en este régimen político reina la opinión, transformada en dogma por el consenso político socialdemócrata vigente, se impone espontáneamente la tiranía de la opinión. Viene a ser la dictadura sobre la cultura —la forma de la sociedad— centrada en la educación, preconizada por Marcuse, y prolongada a través de los medios de comunicación. En la sociedad del espectáculo como la bautizara Débord, la opinión del consenso político socialdemócrata, que sustituye y falsifica la naturaleza del consenso social, es la que trans-

miten las Universidades, los centros educativos y los *mass media*, realimentándose mutuamente.

En cuanto al cristianismo, sumida la teología en una grave crisis intelectual y el clero —por derivación— en una grave crisis moral desde el Vaticano II, está siendo abatido por la religión secular con el apoyo sibilino o decidido de los políticos postmodernos.

Simultáneamente, al comenzar el siglo XXI han crecido con la genética las perspectivas, y las esperanzas, de modificar al ser humano y casi podría hacerse realidad la utopía crítica de Aldous Huxley *Un mundo feliz*[1]. A falta de otra cosa, tiranizadas por las minorías de hombres nuevos de la izquierda humanista, a la que se adhiere con gusto la derecha, que ocupan el poder y son dueñas de la cultura, las masas esperan vagamente del cientificismo —la trivialización de la ciencia—, que impregna las ideologías y bioideologías, la realización del mito del hombre nuevo. La clonación podría ser ya para muchos la solución al problema, señala Hondrich.

Es evidente que la religión secular está muy viva. En ella descansan todas o casi todas las bioideologías, que cuentan en sus cálculos con los avances de la genética y la medicina[2]. Las bioideologías de la salud, la feminista del «género», la del tercer sexo, la de la homosexualidad, la de la cultura del cuerpo (*Korpskultur*), las de la cultura de la muerte, etc., compiten con movimientos juveniles y otros como *New Age*, una suerte de sincretismo en el que caben todas ellas. La idea hasta ha encontrado un cauce adecuado en el nuevo modo de control social burocrático de la «gobernanza», la nueva ideología tecnocrática del poder absoluto de la dictadura dulce del consenso político. El Estado, propiedad de

los partidos, acoge benévolamente aquellas tendencias, propaladas por minorías muy activas, seguras de merecer sus favores. En suma, el objetivo no es ahora la revolución traumática, social y política, sino, de acuerdo con el espíritu de la revolución del 68, la pacífica revolución cultural dirigida por la burocracia política que ejerce la dictadura educativa, y por derivación la de los medios de comunicación, en la que desempeña la tecnociencia en sus diversas manifestaciones un papel principal.

Algunas proyecciones concretas actuales del mito del hombre nuevo son las siguientes.

### *2. La mitificación de la juventud*

Es lógico que si no se cree en la vida eterna aumente la preocupación por ser joven, cuanto más tiempo mejor. Y el mito del nuevo comienzo y la renovación de todo es siempre un aliciente. Por eso el mito del hombre nuevo suele ir unido al de la juventud, «árbitro y modelo de la felicidad presente» (H. Raley). Ninguna época se había preocupado tanto por la edad. La mitificación de la juventud acompaña a toda la historia del hombre nuevo. Como se ha dicho certeramente, «la obsesión por reconstruir la naturaleza es un capricho de adolescentes»[3]. En la diaria mitificación de la juventud portadora del futuro, en sí misma una actitud antitradicional, se percibe cuán viva está en el siglo XXI la obsesión del siglo XX por el hombre nuevo. Como escribió Trotski, a fin de cuentas, «en la clase obrera la diferencia entre 'padres' e 'hijos' es simplemente de edad»[4]. Y con mayor razón en la sociedad igualitaria del hombre nuevo donde no habrá clases.

Las formas de trato, observaron Goethe, Simmel, Ortega, etc., son el mejor indicador del estado de las sociedades. Como la cultura es su forma, en las formas de trato, las maneras, que son formas culturales, se refleja la situación de la sociedad. Y un síntoma muy común, aparte del evidente aumento de «la mala educación», es la generalización del tuteo, típico en los movimientos totalitarios, coincidiendo con el fenómeno añadido en plena guerra fría de la masa de jóvenes del *baby boom*.

Los jóvenes sólo son herederos, todavía no han hecho nada; por eso, lo normal es la inexistencia de conflictos generacionales. «En conjunto, la idea de 'conflicto de generaciones' no se puede entender como una constante antropológica, sino como un modelo interpretativo que ganó fuerza precisamente en el siglo XX»[5]. Pero el mito del hombre nuevo evoca de por sí a la juventud y postula una ruptura generacional. De ahí que invirtiendo la experiencia y sobrevalorando la juventud, se abriese en el 68 una brecha entre viejos y jóvenes, fortalecidos éstos por el *boom*, que ha dado lugar a una cierta renovación de la lucha de clases como lucha entre generaciones, un concepto de fuerte matiz biológico. Konrad Lorenz ya creía observar que los hijos hablaban a sus padres en un lenguaje diferente y los trataban como si perteneciesen a un grupo étnico distinto. La nutrida generación influida por el 68 acabó por imponerse.

Así pues, se puede hablar de una bioideología, seguramente la más antigua de todas, que rinde culto a la juventud a partir del Romanticismo, se incrementó en los primeros regímenes totalitarios y encaja perfectamente en la pretendida civilización del ocio del Estado de Bienestar.

El culto cobró un gran impulso con la revolución de mayo del 68 cuyos protagonistas eran jóvenes, como sus predecesores los *hippies*, quienes tenían por Biblia *Trópico de cáncer* de Henry Miller. La literatura, el cine, la música y, en menor medida, el teatro y el arte han influido e influyen en la expansión de estos movimientos más que los tratados de ciencias sociales o de filosofía. Éstos no interesan a las masas de jóvenes, aunque procedan de ellos ideas que luego divulgan los literatos y los políticos.

Hasta ahora, el movimiento no ha perdido fuerza, pues, si bien aquellos jóvenes ya son mayores, ocupan los puestos importantes de la estructura social, y su influencia sobre las nuevas generaciones, en comparación tan débiles numéricamente, es abrumadora. Es impensable una revuelta de las generaciones jóvenes contra la del 68, que las explota pero empieza a ser provecta[6]. Los años de los jóvenes del *boom* y la sociedad permisiva han paliado hasta ahora esa posible lucha. Pero, por ejemplo, Schirrmacher, no descarta que pueda radicalizarse en un futuro inmediato, teniendo precisamente como una de las causas principales la escasez de jóvenes y la necesidad de mantener a su costa a los mayores[7].

Por otra parte, los gobiernos postmodernos para los que la política es sinónima de demagogia y manipulación, legislan sin parar otorgando preferencias y derechos —privilegios, no se sabe bien si favorables u odiosos— a los jóvenes y los niños. Hay quien especula con la posibilidad de ampliar la mayoría de edad legal a los dieciséis años. Psiquiatras, psicólogos, sociólogos, educadores y críticos de la sociedad y de la cultura no sometidos al consenso político imperante, suelen decir que la minuciosa legislación, y no sólo la educativa, promueve con su proteccionismo

maternal la inmadurez emocional, observándose una creciente infantilización de la sociedad. Existe ya lo que algunos han llamado la nueva clase de los «eternos adolescentes» y la infantilización de la sociedad empieza a afectar peligrosamente a los restos del orden social y político[8]. Entre los pedagogos, maestros y profesores inmunes al mito del hombre nuevo, es normal la queja sobre la creciente inmadurez de las nuevas generaciones, en la que ciertamente tiene algo que ver la revuelta del 68.

Mientras, los viejos —cuyo porcentaje es cada vez más elevado en las sociedades occidentales a causa de la catástrofe demográfica— forman la «tercera edad», a la que se margina de muchas maneras, incluido el halago, suscitándose una suerte de terror biológico, psicológico y social a la inexorabilidad del envejecimiento. Y a la muerte, que la cultura dominante pretende ocultar.

El culto contemporáneo a la juventud es explicable sociológicamente: en la artificiosa sociedad burocratizada, en la que el hombre sólo vale como función, se prefiere al joven. Como decía el famoso político sueco socialdemócrata Olof Palme en una carta a los escolares, «no vais a la escuela para conseguir algo personal, sino para aprender cómo se funciona en tanto miembros de un grupo»[9]. En la sociedad funcionarizada, a los mayores sencillamente se les jubila despilfarrando importantes recursos. Y es que, por una parte, al mismo tiempo se espera psicológicamente de la juventud el progreso de la Humanidad hacia la paz perpetua de la Ciudad Perfecta del futuro. Por otra, las «relaciones públicas» son fundamentales en la sociedad burocratizada y ésta es simultáneamente una sociedad del espectáculo en la que es muy importante la imagen, de modo que los signos de la vejez moles-

tan. Lo que importa es el hombre exterior. «Ahora bien, la vida jamás se vive desde el exterior» (J. Grondin).

El mito de la eterna juventud (unido al de la fuente de la eterna juventud, que ahora serían de consuno la medicina y el Estado) es muy antiguo. Era muy caro al humanismo. Empezó a ser tomado en serio como una nueva posibilidad por los románticos, que postulaban algo así como una supuesta superioridad de los jóvenes por el hecho de serlo. Es una característica de esa época que se considerase incluso un ideal el morir joven, lo que se relaciona con el suicidio romántico. La izquierda hegeliana explotó desde el primer momento el mito de la juventud. Paul Johnson cita como ejemplos, la publicación, en 1828, de un feroz folleto de un tal James Fazy contra *La gérontocratie,* y el estreno, dos años después, del muy celebrado *Hernani* (1830) de Víctor Hugo, cuyo tema es el conflicto entre la juventud y la madurez.

Las ideologías totalitarias, modalidades del socialismo, llevaron directamente el mito a sus concepciones del orden político y social. Y a principios de los sesenta la gente empezó a seguir el rumbo que marcaba la juventud en la moda, la música, la publicidad, el cine y los gustos; es decir, en todos los ámbitos en los que miramos, jugamos o buscamos entretenimiento, resume Frank Schirrmacher. La revista *Vogue* acuñó la expresión *youthquake* (seísmo juvenil). El mito juvenil expresa una preferencia por el hombre exterior, alineándose así con la religión secular frente a las tradicionales.

En el siglo XXI, el mito de la juventud define colectivamente el ideal del hombre nuevo como un hombre eternamente joven[10].

A ello va unido desde hace tiempo —lo mencionaba Heidegger— el creciente ocultamiento del hecho de la muerte, una de las actitudes sociales en que se apoya la «cultura de la muerte». Es natural: una civilización fundamentada en la religión secular, que niega la existencia de vida tras la muerte, tiene que ocultarla, reducirla a un trámite burocrático y borrar este final ineludible de las preocupaciones de la vida temporal.

Existe ya un miedo pavoroso a la vejez agudizado por el temor a la eutanasia, al mismo tiempo que la población envejece. También hace tiempo, escribía Romano Guardini: «Hoy observamos por todas partes, el fenómeno de que sólo se considera valiosa para el hombre la vida joven, mientras que la edad avanzada se ve como un proceso de decadencia y descomposición»[11]. Oficialmente, cuando por alguna causa cesa la juventud, simplemente se muere. La muerte como un trámite biológico, y burocrático, justifica desde la eutanasia, o el aborto provocado, al terrorismo. En la discusión de Deauville acerca de si ha llegado lo post-humano[12], decía Finkielkraut que en ausencia de valores por los que merezca la pena salvar la vida, nuestras sociedades están fundadas en el temor a la muerte. La contrapartida es la mitificación de la juventud.

El meollo del mito de la juventud estribaba para Augusto del Noce, en que los jóvenes tienen siempre razón porque expresan el sentido de la historia en movimiento[13]. Naturalmente, del movimiento hacia la Edad Áurea, cuyo sentido corresponde interpretarlo a los intelectuales[14] y realizarlo a los jóvenes, en quienes todavía no han calado los prejuicios de la tradición que transmite la cultura.

Existe una relación entre la pérdida del sentido de la *auctoritas*, de la autoridad, base de la confianza social, y la exaltación de la juventud. A los mayores, la experiencia de la vida les confiere una cierta *auctoritas*. Según la experiencia —por ejemplo, el mando, que es una institución social— debiera corresponder lógicamente *grosso modo* a las gentes de más edad tanto en cualquier profesión como en la vida corriente, y especialmente en el caso de la familia. Sin embargo, precisamente en la misma familia, la bioideología de la juventud discute la autoridad de los padres, y la legislación se la niega todos los días entremetiéndose de diversas maneras en la vida familiar.

Decía Cicerón en *De senectute*: «Las grandes acciones no se ejecutan con la fuerza o la agilidad o celeridad de los cuerpos, sino con la sabiduría, con la autoridad, con el pensamiento, cosas de las cuales ordinariamente no sólo no está privada la vejez, sino que incluso se enriquecen con ella». Bajo el imperio del mito de la eterna juventud, no hay acciones supererogatorias, y si las hay no se estiman. La sabiduría, la autoridad y el pensamiento no están bien vistos por la moral hedonista que les suministra a los jóvenes desde la niñez el culturalismo, empezando por lo relativo a la sexualidad. Esta última y todo lo demás se trivializa, banalizándose el fundamental sentido de pudor del cuerpo, el alma y el pensamiento. Eso se compensa con el carácter lúdico, aparentemente festivo, de la vida social.

En el caso del mando político, el profeta Isaías (3,4-5) advertía del castigo de Judá en los siguientes términos: «[Dios] les dará mozos por jefes, y reinará sobre ellos el capricho, y las gentes se revolverán unas contra otras, cada uno contra su vecino y el mozo se alzará contra el anciano y el villano contra el noble…». Pe-

ro la Biblia es un libro muy antiguo incompatible con la progresista religión secular.

La *auctoritas* de los mayores era el sentido del Senado romano, integrado por los *patres conscriptii*. Esa autoridad es un viejo tópico de la ciencia política ratificado por la experiencia histórica. Demasiado viejo. Ahora, el Senado subsiste formalmente acaso en las Constituciones como la segunda Cámara. Y en ella, al menos en los regímenes presuntamente democráticos, los senadores, como los políticos en general, son cada vez más jóvenes.

### *3. Las bioideologías*

La atención a las bioideologías en general, de las que se ha tratado en un capítulo anterior, es reciente. Cuando Küenzlen escribió su libro sobre el hombre nuevo, antes de 1994, la implosión del Imperio Soviético hacía pensar en la muerte definitiva del pensamiento ideológico. Quizá por eso no habla de ellas expresamente aunque se detiene en la feminista, cuyos efectos ya se dejaban sentir. Los profundos cambios en la sensibilidad de los años setenta y ochenta todavía podían parecer modas pasajeras. Küenzlen examina movimientos que juzga correlativos a la crisis de las religiones de la política: «el adiós a la historia, piensa Küenzlen, como una historia secular de la salvación»[15]. De esta crisis proceden empero las bioideologías, que tienen en común con los movimientos el fundamentarse más o menos explícitamente en la maleabilidad o destrucción de la naturaleza humana, empezando por lo que tiene de natural y espontáneo.

Las bioideologías extraen su fuerza del espíritu artificialista enemigo de la espontaneidad, de la tendencia romántica pseudo-

naturalista de la que nació el materialismo, de la «tabla rasa» y de la biología de base darwinista. Esta última ha adquirido tal importancia, que Habermas —uno de los ateólogos de la religión secular— está preocupado por un neodarwinismo, que él ve pendiente únicamente de las leyes del mercado y de la selección de los «mejores», por lo que le parece carente de escrúpulos. Amonesta a la modernidad, para él sinónima de ilustración, pidiéndole en su prosa abstracta que, sin renunciar a sus conquistas, se haga «reflexiva», tome conciencia de sus límites, y purgue sus sueños y sus delirios de omnipotencia[16]. Pero no alude al mito del hombre nuevo.

En cierto modo, las bioideologías estaban contenidas por las ideologías, singularmente la marxista, que con todo su mecanicismo creía en la fijeza de la naturaleza humana y no despreciaba lo natural, más bien al contrario. Sin embargo, ¿no afirmó el neomarxista Herbert Marcuse, líder intelectual del 68, que «la historia es la negación de la naturaleza»?1[17] Instalado en el mito del hombre nuevo, Marcuse supera el marxismo porque comprende mejor que Marx que el hombre nuevo es ahistórico, está más allá del tiempo y el espacio. Marx pensaba en una naturaleza humana que, renovada precisamente por la fuerza de la historia, comenzaría a tener una historia verdaderamente humana; mientras, el ser humano seguirá inmerso en la naturaleza y en la historia natural del hombre. Mas, según Marcuse, la historia destruirá la naturaleza a fuerza de negarla, perdiendo también su razón de ser. De ahí el fin de la utopía: la conquista del más allá de la Naturaleza y de la Historia. El mundo del hombre nuevo que intentan reflejar las novelas de Houellebecq.

Las bioideologías están aún en la historia, pero sin el contrapunto del marxismo u otras ideologías. La única barrera es la religión. Pero el cristianismo, confuso y debilitado interiormente —al menos en Europa, en gran parte por la aceptación de la religión secular— está ya en minoría entre las masas, como una fe de los «religiosamente virtuosos». En las masas, pervive como una tradición más que como una fe viva. Para la mayoría, las bioideologías han remplazado el sacerdote por el terapeuta; han cambiado la fe religiosa por el puritanismo cientificista que prende conocer los secretos de la naturaleza.

En principio, las bioideologías no pretenden destruir la naturaleza humana, sino perfeccionarla liberándola de lo que consideran tabúes. Propugnan utópicamente lo que según su óptica cientificista *debe ser* la naturaleza humana o la Naturaleza en general. Pero de hecho, su supuesto es tanto la inexistencia de una naturaleza en el hombre como la de una Naturaleza fija obediente a sus propias leyes. En realidad, luchan frontalmente contra la Naturaleza. Los ecologistas hasta quieren detener o alterar el cambio climático. R. M. Weaver anticipaba que precisamente el incesante guerrear contra la Naturaleza no prueba que seamos superiores, sino que, en nuestra impotencia, demuestra que nos obsesiona y que nos hemos encerrado en su cárcel[18].

Las bioideologías parten de la inexistencia de una naturaleza humana fija, para reconstruirla a su manera desde su raíz… volviendo a Rousseau (aunque en puridad, únicamente el ecologismo es fiel a Rousseau por elevación). Rousseau veía en la sociedad —el medio ambiente—, la causa de todos los males, siendo el más grave la pérdida de la auténtica naturaleza humana. En nuestro tiempo, afirmaba Marcuse, «la tecnología se ha converti-

do en el gran vehículo de la reificación». Así el ecologismo ve la causa de la perversión de lo natural en la sociedad industrial. En esta bioideología, la técnica desempeña el papel que atribuía Rousseau a la propiedad, al crear un medio ambiente artificial capaz, no sólo de pervertir la naturaleza humana sino de destruir todo lo espontáneo y natural. Aunque se presenta como defensora de la Naturaleza, a lo que en realidad se opone es a la naturaleza humana, como si fuese ésta el pecado original de aquélla.

Las ideologías utopías clásicas eran unilaterales respecto a la naturaleza humana en el sentido de que acentuaban lo humano considerándolo natural, naturalizándolo, en tanto un producto de la Naturaleza. De ahí su oposición a lo sobrenatural.

Las bioideologías son a la vez menos confusas y más confusas que las ideologías. Menos confusas porque prescinden de lo humano interpretándolo como lo natural biológico con el apoyo de mitos cientificistas. Más confusas en tanto para ellas lo natural humano no existe. Están en la creencia de que es antinatural que lo humano, sea tan natural con el resto de la naturaleza. Como reza el título de un libro colectivo reciente, crítico con la negación de lo humano como si no fuese Nada natural[19], si acaso una naturaleza sin sustantividad propia determinada por el ambiente —la «cultura»— sometida a la ley de la evolución.

El ejemplo más claro de las bioideologías es la feminista del género, que propugna una *New Woman*, un nueva mujer en la estela del hombre nuevo, atribuyendo un papel fundamental a la legislación. La literatura es incontable[20] y hay muchas modalidades. Todas coinciden en la idea de «liberación», sin preguntarse si liberación es lo mismo que libertad, pues se trata, efectivamente, de liberarse, emanciparse de la condición femenina.

Hay dos tendencias fundamentales: el feminismo que propugna un trato de igualdad y el feminismo del género[21]. El primero se atiene a la realidad de la naturaleza humana. Para el segundo, la esencia de lo humano radica, a lo Freud, más que en el sexo en sí —que banaliza— en la sexualidad abstracta. Interpretada desde el lado femenino, ha hecho, por ejemplo, de la palabra «machismo» un fetiche semejante al término «fascismo» con el que la izquierda, cada izquierda, se refiere a lo que no es ella misma. Eso indica que su objetivo es someter el hombre (en el sentido de masculino) a la «nueva» mujer y, al menos en este sentido, el feminismo es un machismo al revés. Sin embargo, tiene más alcance y su influencia es inmensa. La legislación discriminatoria a favor de la mujer —la discriminación «positiva»— ya no tiene freno. Hasta los partidarios de resolver con impuestos los problemas humanos empiezan a predicar la necesidad de favorecer fiscalmente a las mujeres. No se trata de la igualdad sino de buscar argumentos demagógicos.

De este feminismo se ocupa Küenzlen. Sin tratarlo expresamente como una bioideología, la considera un típico exponente de los ideales del hombre nuevo. Cita al antiguo marxista luego mahometano (¡!) Roger Garaudy, para quien «la liberación de la mujer es la liberación del hombre» viendo, arbitrariamente, en la «feminización de la sociedad» la «última» salida de la humanidad, como si la humanidad se hubiese pasado el tiempo buscando salidas. Esto tendría lugar según Garaudy con el nuevo hombre como un «hombre andrógino» en el que se integrasen armoniosamente lo masculino y lo femenino. De este modo quedaría superada la lucha de sexos, remedo de la lucha de clases. El sexo femenino ocupa en esta bioideología el lugar de proletariado, al

que pertenecía el porvenir en la antigua mitología marxista, y el masculino el de la burguesía, que era lo caduco. El andrógino sería la síntesis de la tesis lo masculino/la burguesía, y su antítesis, lo femenino/el proletariado.

El viejo mito del andrógino es una esperanza ampliamente extendida entre los feministas. Apunta a un nuevo matriarcado, tal como lo postula, por ejemplo, la alemana Heide Göttner-Abendroth[22]. El odio a la naturaleza humana, origen del mal, llega a ser tan intenso, que algunas escritoras feministas se preguntan si son necesarios los hombres, el sexo masculino. Naturalmente, responden que no. ¿Qué diría Freud?

El feminismo ha conseguido tanta influencia, que ya no se habla como antes del Estado paternal, sino de Estado maternal al referirse a los actuales Estados de Bienestar. En consonancia por cierto con la infantilización de la sociedad.

### *4. Las derivaciones de la psicología humanista*

Las bioideologías pueden ser también espiritualistas, ya que lo que las define es hacer de la vida el objeto de la biopolítica, de acuerdo con Foucault o Esposito y, en este caso, se trata de la vida vista desde el lado del espíritu o, si se prefiere, desde el punto de vista del hombre interior en lugar del hombre exterior; por lo menos aparentemente.

Küenzlen llama la atención sobre la «Psicología humanista» en tanto copartícipe de la psicocultura que, a resultas también del movimiento de 1968 —aunque tiene otros antecedentes más antiguos como el espiritismo o la teosofía— postula la vuelta al interior de uno mismo en busca del sentido de la vida, a fin de

abandonar la vieja vida por una nueva. La psicología humanista en cuanto tal —Abraham Maslow, Carl Rogers, Charlotte Bühler… y en sus aledaños Erich Fromm, Víctor Frankl, Rollo May, Karen Horney…— no piensa en un hombre nuevo en el sentido aquí considerado ni lo espera. Es únicamente un método terapéutico para curar la falta de salud mental.

El problema consiste, según algunos estudiosos como el propio Küenzlen, en que, constituyendo el objeto de la psicología humanista el hombre entero, total, puede derivar fácilmente, igual que el psicoanálisis, en una nueva forma de la fe secular, susceptible de suscitar nuevos salvadores y nuevas capillas seculares. Odo Marquard ha insistido en el auge de la terapéutica. En cualquier accidente, inmediatamente hacen acto de presencia psicoterapeutas suministrados generosamente por los poderes públicos.

Así pues, sin la menor intención, la psicología humanista constituye de hecho una de las fuentes principales de las numerosas ofertas de nuevas «religiones» y de un modo «espiritual» de vivir. En ello tienen gran resonancia las inmanentistas religiones orientales, singularmente la budista. Así, el *movimiento Neo-Sannyas* o *movimiento Osho* fundado por el hindú Rajneesh Chandra Mohan, predica abiertamente un hombre nuevo que sustituya al viejo: «Éste ya está en la cruz: el nuevo está en el horizonte». Su hombre nuevo recuerda formalmente al andrógino, tratándose aquí de fundir el hombre interior y el exterior, el alma y el cuerpo y otros dualismos.

También se puede encajar la gnosis en este epígrafe tomado de Küenzlen, sin tener tampoco la menor relación directa con la psicología humanista en sentido estricto, como escuela científica.

Es posible que Voegelin exagerase a veces la importancia del gnosticismo como una tradición de pensamiento muy activa a lo largo de la historia occidental. Y probablemente, es inexacto reducir a Nietzsche al gnosticismo, al que en realidad se opone, e injusto ver en Heidegger «el gran gnóstico» de nuestro tiempo. Con mayor razón sería gnóstico Kant. Pero es indudable la inmensa influencia contemporánea del gnosticismo, ligado a la autosuficiencia del hombre, al cientificismo y, de hacer caso a Voegelin, a la contracultura: «destruir la realidad: he aquí es el gran propósito del gnosticismo». Especialmente el gnosticismo parousístico, «trata de destruir el orden del ser, considerado imperfecto e injusto, y sustituirlo por otro orden perfecto y justo, salido de la fuerza creativa del hombre»[23]. Aspira, como la religión secular, a restituir al hombre su unidad primordial, en una especie de apocatástasis antropológica.

El gnosticismo es anterior al cristianismo. No obstante, se consolidó en el siglo II d. de C. Decía J. Taubes, que «la estrategia del mito gnóstico es siempre la misma: para restablecer la unidad mítica, para trascender las fronteras que establece la teoría de la creación entre Dios y el hombre, se debe luchar contra el Dios creador del *Génesis*: el mito politeísta de la Antigüedad no podía tolerar la vivencia de la trascendencia de la que daba testimonio la revelación bíblica»[24]. El gnosticismo fluye desde entonces como una tentación en el cristianismo, y en la civilización occidental como una corriente subterránea. Reúne las características de una religión secular, ella misma en cierto modo una forma de gnosis, pues igual que ésta prima el conocimiento buscando la unidad primordial, mística, y su humanitarismo se caracteriza en el fondo por su *odium generis humani*, el odio al gé-

nero humano tal como es[25]. La gnosis ve el mundo como una prisión de la que quiere liberar al hombre inspirando infinitas «liberaciones» y afirma, suscitando la ilusión de conseguirlo, que es de creación humana, en realidad un no-mundo.

En sentido estricto, es un movimiento difuso que, como tal, parece haber cobrado mucha fuerza en las últimas décadas. Si Burckhardt creía a finales del siglo XIX que los tiempos eran propicios para la aparición de «terribles simplificadores», el gnosticismo satisface el ansia de simplificación incrementado por la confusión general introducida por el relativismo cultural y a manipulación política. El éxito del *Código da Vinci* y la literatura, el arte, el cine, la música, etc., más o menos afín, es una prueba de hasta qué punto están extendidas las actitudes gnósticas. Buena parte de la filosofía y la literatura actuales pueden considerarse gnósticas; seguramente también algunas teologías, bastante filosofía y por supuesto el cientificismo.

En lo que respecta al hombre nuevo, su figura está de suyo muy relacionada con la gnosis. La gnosis, aun cuando no se refiera explícitamente a esta figura, la está reclamando implícitamente.

Modernamente, es raro que el gnosticismo tenga pretensiones de ofrecerse como una religión concreta. Más bien se difumina en la cultura cientificista o aparece en las numerosas sectas y nuevas religiones de tercera, cuarta o quinta clase, por decirlo así, que proliferan como aspectos de la religión secular. Un caso quizá excepcional es el del conocido crítico literario norteamericano Harold Bloom.

Bloom, rechazando expresamente toda relación con Freud o Jung, se presenta a sí mismo como un representante de la gnosis

contemporánea[26]. Según sus cuentas no estaría solo, ya que representaría a una numerosa parroquia formada, según él, por casi todos los norteamericanos, entre los que Emerson sería una figura principal; pues, según Bloom, aunque se crean miembros de diversas religiones cristianas, en realidad formarían parte de la gnosis. La «religiosidad de masas» de Weber. Los más próximos a su ideal de una religión fundada en la gnosis serían los mormones, en los que al parecer cifra sus esperanzas. Sin embargo, la gnosis (que Bloom cuida distinguir del gnosticismo; gnosis significa conocer algo o a alguien incluyendo a Dios) es una religión sin fe. La fe no es una dimensión o propiedad antropológica sino un invento, ya que la única capacidad humana es la que le da el conocimiento. Hasta ahí, la gnosis podría coincidir con la religión secular, por lo menos en el sentido de que ambas buscan la unidad primordial, mística. Pero la gnosis implica según Bloom una doctrina muy concreta.

«Lo que nos hace libres es la gnosis de quiénes fuimos,… de lo que somos,… de dónde estuvimos,… del lugar al que hemos sido arrojados,… el lugar al que hemos sido precipitados,… de lo que hemos sido liberados,… de lo que es realmente nacer,… de lo que es realmente renacer». Esta religiosidad gnóstica remontaría, según Bloom, al iranio Zoroastro o Zaratustra, siendo reelaborada más tarde en el antiguo *Corpus Hermético* y en los textos de los gnósticos paganos alejandrinos de influencia judía. Valentín, de la rama itálica de la gnosis, sería el escritor más vigoroso de todos ellos.

La gnosis procede, cuenta Bloom, del hecho —un dogma gnóstico— de la existencia de un Adán primordial u original, el *Anthropos* a la vez hombre y dios, cuyo enorme cuerpo abarcaba

todo el cosmos a la vez que lo trascendía. El mundo estuvo contenido en él hasta el momento de la Creación del que habla el *Génesis*. Pero el Dios Creador que aparece en este libro es en realidad un impostor, en el que únicamente se puede creer como cuestión de fe. Por eso la gnosis, por lo menos Bloom, rechaza ásperamente a san Pablo, quien, por decirlo así, inventó la fe, pues sólo hay conocimiento, razón por la cual el gnosticismo cristiano habla de Cristo como un ángel.

En lo que respecta al hombre nuevo, la verdad es que «todos nosotros poseíamos una doble naturaleza: dios y hombre, con una reciprocidad que se movía entre ambos aspectos». *Arrojados* sería el verbo más importante del vocabulario gnóstico, ya que, siempre según Bloom, describe desde hace dos mil años nuestro estado. *«Hemos sido arrojados a este mundo, a esta vacuidad»*, subraya Bloom, dando entrada en la escena al pesimismo nihilista. Esto es lo que nos desconcierta y abruma, pues, dice en clara alusión al neoplatonismo, víctimas de la mentira «nos olvidamos de lo que sabemos». La gnosis potenciando a su manera la anámnesis, la memoria, es, pues, la verdadera resurrección.

Los evangelios gnósticos de la verdad de Valentín, de Felipe, de Tomás, serían fuentes principales de las verdades de la gnosis: la doctrina gnóstica esencial en relación con el hombre nuevo, estaría contenida en este párrafo de Valentín, que Bloom juzga asombroso: «Desde el principio habéis sido inmortales, y sois niños de eterna vida. Y quisisteis que la muerte se alojara en vosotros para poder gastarla y agotarla, y que la muerte muriera en vosotros y a través de vosotros. Pues, cuando anuláis el mundo y no quedáis aniquilados, reináis sobre la creación y sobre toda corrupción». En fin, conforme a la tradición hermética, el hombre

es divino o naturaleza perfecta y, por tanto, inmortal. Se trataría de recuperar la verdadera naturaleza humana, que en realidad no sería tal, mediante un renacimiento.

Ideas como éstas, entremezcladas con las de las religiones tradicionales, son hoy familiares a mucha gente.

### *5. El movimiento Nueva Era*

La gnosis de pretensiones elitistas o científicas como la de Bloom, rechaza cualquier relación con *New Age* o Nueva Era. La desprecia considerándola una banalización de la auténtica gnosis. Dejando aparte su nivel intelectual —tal vez no tan alejado del de Bloom— es indudable que este movimiento pseudoespiritual de tanta fuerza mediática —lo que le permite sacar mucho partido de la globalización—, constituye una contribución muy importante al sostenimiento y a la difusión del mito del hombre nuevo.

Nueva Era es un movimiento relativamente reciente y muy difuso, que mezcla elementos cientificistas con otros de las religiones orientales, cuyo crédito como sustitutivo de la religión tradicional ha ido en aumento en Occidente desde el Romanticismo según la fórmula *ex Oriente lux*. Algunos de sus rasgos los había anticipado Lewis Mumford en *Las transformaciones del hombre* (1956). Nueva Era es también conocida por Acuario, el nombre del ciclo astronómico del que recibe el nombre *New Age* que, según los cálculos de sus ateólogos-astrólogos, sucederá al de Piscis.

*New Age*, que tiende al esoterismo, tampoco anda lejos de la psicología humanista, sin que esta escuela psicológica tenga que

ver con ella. Su doctrina, bastante influida por las utopías de Aldous Huxley, es muy dispersa —las librerías están abarrotadas de libros impregnados de ella— pero podría sintetizarse en el siguiente dato[27]: la Nueva Era será una nueva época de la Humanidad inundada de amor, paz, luz y concordia de cada uno consigo mismo, con los demás y con el universo.

Esto recuerda vagamente la tercera dispensación de Joaquín de Fiore. Pero *New Age* dando por sentada la teoría de la evolución como un hecho indiscutible en consonancia con la evolución cósmica del universo, sacraliza la naturaleza postulando una suerte de ecologismo ideológico, que garantiza una transformación del Yo dando lugar al hombre nuevo. El hombre está compuesto de cuerpo material, alma y cuerpo inmaterial, energético (el espíritu); por mediación de este último participa en la energía de la conciencia cósmica, consistiendo su destino en expandir su propia conciencia hasta llegar a la capa freática de la conciencia cósmica. En este nivel se extingue la luz de los sentidos y de la razón, y el yo consciente queda inundado —describe Guerra Gómez— por corrientes luminosas nuevas y potentísimas que lo llenan de luz.

En realidad, Nueva Era es un irracionalismo pseudorreligioso y una versión cientificista del gnosticismo, todo lo vulgarizado que se quiera, que difunde la fe en esa consciencia cósmica —¿puede haber algún eco de Rousseau?—, de la que la individual es un mero accidente. Esto hace parecer a *New Age* una versión vulgarizadísima de la filosofía de Espinosa, tan de moda desde los años sesenta entre los decepcionados y aburridos del marxismo.

La consciencia cósmica supera las oposiciones entre naturaleza y espíritu, idea y estructura, sujeto y objeto. Y puesto que el ser humano es un accidente de la consciencia universal, la naturaleza del hombre es divina, si bien su divinización sólo tendrá lugar en el futuro, al alcanzar la capa freática. Ello justifica el esfuerzo que se pide a los creyentes para que transformen su Yo. El esfuerzo consiste en la superación del Yo individual para reunirse con la consciencia cósmica.

Por cierto que el mito cósmico aproxima el pensamiento de Teilhard de Chardin, que tuvo tanto éxito en los años sesenta, a *New Age* y tendencias semejantes. El jesuita francés —que parece haberse acercado al final de su vida al «humanismo» marxista[28] y puede haber influido en las ideas de *New Age*— consideraba «indispensable», escribió en *El fenómeno humano*, que «se descubriese y desarrollase una forma noblemente humana de eugenesia» de un nivel conciliable con el ser humano. También las teologías de Rudolf Bultmann y Paul Tillich pueden haber aportado ideas a *New Age* y al gnosticismo actual[29].

### *6. El hombre nuevo y el laicismo absoluto*

Por una parte, de acuerdo con Berger, quizá se exagera la presencia del laicismo en las sociedades actuales. Por otra, a juicio de Emilio Gentile, al comenzar el tercer milenio, la sacralización de la política está en receso. Tal vez por el aburrimiento de tanta politización. En este caso, sería inexacto calificar el laicismo radical a la moda, como otra religión secular totalizadora. Mas el auge de las bioideologías y de la reaccionaria izquierda postmoderna, tan influyentes en la vida política, hacen dudosa esa opi-

nión. ¿Y se puede decir lo mismo si se distingue la religión secular de sus religiones políticas? ¿No será el laicismo la misma religión secular actuando directamente con pretensiones ateocráticas en la época de la postindustrialización? ¿No dijo Feuerbach que «la distinción entre lo humano y lo divino no es otra cosa que la distinción entre el individuo y la humanidad»? ¿No serán, por ejemplo, los muy activos derechos del hombre, como pedía Heine, los derechos humanos, los sacramentos de esta religión secular que se manifiesta políticamente como un laicismo absoluto de pretensiones dictatoriales?

La formación del laicismo absoluto o absolutismo laicista es inseparable de la tradición humanista, que con la revolución económica y la industrialización se transformó en humanitarismo, entrando en una nueva fase. Aunque no quiere oír hablar de religión, postula una suerte de sociedad sin religión que conserva restos sociales y políticos del cristianismo, por ejemplo en su fe en la técnica[30]. Es otro monismo del inmanentismo escatológico que pretende neutralizar definitivamente las tensiones entre lo divino y lo humano, lo sobrenatural y lo natural, la religión y la cultura, el cuerpo y el alma, o el espíritu, que han dinamizado Occidente. Los puritanos calvinistas de la época de Hobbes postulaban «un nuevo cielo y una nueva tierra». Los puritanos laicistas, como sustituyen la fe religiosa, que se refiere a lo sobrenatural, por la fe en el conocimiento de lo natural, se conforman con «una nueva tierra». ¿No será el laicismo emancipado la forma visible y posible de la religión secular que surge cuando la tradición humanista se ha desprendido completamente del cristianismo, queriendo implantar su ateocracia al estilo de los puritanos calvinistas? ¿No persigue también crear una nueva civilización,

una nueva tierra, como un puritanismo mutilado, es decir, sin nuevo cielo? ¿No será lo que se llama, siguiendo a Gogarten, el secularismo, que revuelve lo laico de origen cristiano, contra el cristianismo? ¿No puede ser también la última de las neutralizaciones, en el sentido de Carl Schmitt, de que es capaz el Estado? El Estado se afirmó neutralizando los conflictos religiosos: ¿no se tratará de que el Estado maternal, que aspira a acabar con todos los conflictos, pretende poner fin definitivamente a la oposición entre la política y la religión que la limita, oposición con la que quería acabar Rousseau?

En este momento, el laicismo radical debe su fuerza al desgaste de la fe religiosa y a la difusión de la mentalidad neutralista que produce el modo de pensamiento estatal. Debilitada aquélla, su objetivo consiste, en efecto, en abolir toda religión clásica, es decir, que postule la existencia de la vida de ultratumba. Ve en ello la condición de la paz y del progreso, ya que, según el laicismo, las religiones suscitan el fanatismo[31], aunque en realidad, desde el punto de vista de la mentalidad neutralista, cualquier actitud no conformista puede ser fanática. Para conseguirlo, suscita el fanatismo ateocrático que promete liberar al ser humano integral, total, de toda atadura que le trascienda.

La religión secular es una religión con vocación universalista, en lo que coincide con el cristianismo. Aunque los signos indican que hay un renacimiento de la religión en su sentido prístino en todas partes, salvo quizá entre los europeos, hay quien piensa que puede ser la gran aportación de la Europa socialdemócrata y progresista al mundo globalizado. Así, tal vez podría recuperar Europa su puesto central en la historia universal y conservar el carácter de Continente. El absolutismo laicista es la expresión

política totalizadora de esa religión que está planteando una lucha universal por la cultura: por el dominio del *êthos* de los pueblos.

En palabras de Gómez Dávila, «entre el nacimiento de Dios y su muerte se desarrolla la historia del hombre»[32]. La historia del hombre se acabaría según el laicismo en la postmodernidad antirracionalista de la que dice Sloterdijk es «la época después de Dios»[33]. El problema remite así al de la muerte de Dios, a la falta de fundamentación, pues no se trata de darle a Dios un año sabático, como decía Alexandre Koyré, o mandarlo al exilio, como piensa Manfred Frank, sino, como pedía Comte, de superar la idea de lo divino.

El laicismo militante adopta en la práctica la forma de una religión de la política que aspira a establecer un régimen ateocrático. Sus fundamentos invisibles son el dogma evolucionista (de *evolvere*, paso de un estado a otro) y la fe depositada en el conocimiento y en concreto, en la tecnociencia. Es una suerte de emanatismo religioso cuya ateodicea visible es el progresismo. Paradójicamente, puesto que postula un relativismo tolerante, su oposición frontal al cristianismo, más aguda que la de los gnósticos a lo Bloom, revela sus pretensiones totalizadoras. Parece efectivamente la religión secular absoluta que aspira a sustituir a todas las posibles religiones seculares y políticas menores utilizando la política. En este sentido el laicismo radical es en principio pluralista. Acogería incluso al cristianismo si no se le opusiera en el terreno de la moral, ya que no admite distinciones ni oposiciones absolutas entre el bien y el mal, precisamente para superar el mal.

Es como si el laicismo fuera la esencia de la religión secular, oculta hasta ahora como una corriente subterránea y, fertilizado el campo, aflorase finalmente para recoger y organizar mediante el Estado lo que ha producido. Todo lo demás, desde las religiones de la política hasta el individualismo radical, serían secreciones dispersas del laicismo como un fermento. La religión laicista resultaría ser así una especie de hiperreligión secular cuyo elemento central es paradójicamente la esperanza absoluta en el triunfo del hombre exterior, sin lazos espirituales, apuntando a así a la figura de un hombre nuevo, ahistórico, corporeidad pura liberada de toda clase de estructuras y prejuicios. Un tipo humano radicalmente individualista al mismo tiempo que común, en el que lo relevante es el cuerpo como expresión de lo que realmente es, cuya actividad se concentra en la búsqueda de su propia felicidad terrenal. Habría que examinar con detenimiento si el laicismo absoluto en tanto religión secular no es una especie de religión de religiones, la religión correspondiente en definitiva al nihilismo europeo.

Si, según la experiencia, la religión es el elemento decisivo de toda cultura, es fundamental el predominio público de la religión en el sentido tradicional o en el de la religión secular. De prosperar las pretensiones laicistas, al dejar de influir la religión tradicional en la sociedad, si el laicismo permanece fiel a su doctrina de neutralidad absoluta como superación de toda religión, también acabaría dejando de influir en el individuo, lo que alteraría sustancialmente la imagen del hombre y la naturaleza de la cultura. Es decir, puesto que la religión es la clave la cultura, lo que religa, y la cultura es la forma de la sociedad, el triunfo abso-

luto de la religión secular acabaría con la cultura y con la misma sociedad[34]. Hay síntomas de eso.

En modo alguno se puede predecir si produciría una nueva cultura y una nueva sociedad, por tanto una nueva civilización, aun cuando sea pensable transitoriamente.

En los términos de Nietzsche, el hombre nuevo de la religión laicista no sería el superhombre sino, en tanto se trata de un hombre colectivo, resultaría ser acaso el último hombre. Habría acertado el filósofo alemán al pronosticar el imperio del nihilismo en los dos próximos siglos, de los que ya ha transcurrido uno. ¿Emprenderá Europa, tal vez Occidente, en el siglo XXI el camino hacia Polinesia?

Para Christopher Dawson resumiendo una opinión muy extendida, «las dos grandes tradiciones que han contribuido más al desarrollo de la cultura occidental —la herencia de la cultura clásica y la religión cristiana— han producido siempre una interna tensión en el espíritu de nuestra cultura, que se muestra en el conflicto de los ideales extremos del ascetismo sobrenatural y el humanismo secular». La tensión ha sido ciertamente «una condición esencial del desarrollo occidental»[35]. Mas a lo largo de esa tensión cultural, el humanismo habría ido tomando posición en la otra tensión —la política— a favor del poder temporal y finalmente, habiéndose desarrollado tanto este último, adopta la forma de laicismo radical. El triunfo de la tradición humanista sobre la religiosa, pondría fin a la civilización europea, determinada espiritualmente en lo esencial por la fe cristiana no por el humanismo.

El humanismo aceptado —y alentado— por el propio cristianismo, una vez despojado de sus supuestos históricos, propor-

ciona una fundamento idóneo para el desarrollo independiente del elemento laico desprendido de su matriz cristiana a medida que se desprende de la presión cristiana con la ayuda de las novedades de que hablaban Max Weber o Hans Blumenberg y de la neutralidad estatal. El hombre nuevo del laicismo sería el del humanismo en la era científica y tecnológica asentada en el nihilismo.

### *7. La ideología neutralizadora de la gobernanza*

«El mundo natural, el mundo vivo, escribía Werner Sombart en *Der Burgeois*, se ha desmoronado, y sobre sus ruinas se levanta un mundo artificial». Habría triunfado Hobbes. «A medida que la técnica iba usurpando al hombre la primacía en el proceso de producción, prosigue Sombart, desaparecía también el ser humano del centro de la valoración económica y cultural en general». Habría perdido Rousseau. «El hombre ha sido desalojado del centro de valoración económica, y ya sólo interesa el proceso…: *fiat productio et pereat homo*»[36]. Sustituyendo *productio* por *iustitia* habría vencido Kant.

Partiendo de esas premisas, expuestas hacia 1913, se ha desarrollado una técnica administrativa adecuada a las necesidades del hombre nuevo: la gobernanza. Técnica que confirmaría la opinión de Karl Hondrich de que los hombres nuevos de la religión secular actúan ya en todas partes. Están en las instituciones, especialmente en las democráticas, en los gobiernos. Cualquier crítica u oposición de fondo a su gestión es descalificada automáticamente como fascista, antidemocrática o contraria a los derechos humanos. Postulan una nueva forma de burocracia ilustrada

Han inventado esa nueva ideología administrativa del Estado de Bienestar, de la que no se conoce por ahora una definición convincente, aunque abundan las descripciones. Procedente del ámbito de la gestión empresarial y del mundo político norteamericano, donde tiene un sentido, «los países desarrollados creyeron haber encontrado la piedra filosofal, dice Alejandro Nieto, cuando se percataron de que estaban actuando en red, la gobernanza». Promovida por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y las Naciones Unidas, en los años noventa «se lanzaron con espíritu apostólico a comunicar y a imponer la buena nueva al Tercer Mundo, mientras en Europa y Norteamérica se ha ido refinando la teoría». Según Nieto, su idea rectora es «la red»[37].

La gobernanza es una ideología típicamente burocrática que quiere dar la impresión de que los políticos cuentan con los ciudadanos mientras se desentienden de ellos y de la naturaleza humana, al ver en los hombres meros recursos humanos. Recuerda mucho la «política positiva» de Comte, el aventajado discípulo de SaintSimon, el padre de la tecnocracia. La idea subyacente consiste en abolir la política mediante su completa neutralización burocrática, rechazando así otra dimensión fundamental de lo humano: que el hombre es un animal político[38]. La gobernanza cuya clave consiste en eludir la decisión fundada en la inteligencia sustituyéndola por el diálogo, sería seguramente la máxima expresión técnica de la neutralización de que es capaz el espíritu estatal: la neutralización de lo político y la política. Curiosamente la neutralidad sería la base del nuevo vínculo o ligamen político y social.

Por otra parte, responde a un hecho concreto: con la globalización, la política cratológica del Estado ha perdido su campo de

juego exterior e interior y a los políticos apenas les queda otra cosa para justificar sus privilegios que la educación, la sanidad, la ecología o las inagotables políticas de igualdad. Todas estas cosas, en sí mismas nada políticas, absorben sus energías con resultados cada vez peores a pesar del gasto «social», que crece imparable. Pero todo está orientado hacia el hombre nuevo, un recurso humano, haciendo de Europa una isla —¿*La isla* del último Huxley?— rodeada por un mundo rebosante de conflictos.

Uno de los métodos de la mentalidad constructivista para producir el hombre nuevo es el de la reforma —el ejemplo sueco —, que persigue pacíficamente mediante la gobernanza los mismos fines que el método revolucionario. Esta ideología, una derivación casi lógica de la política económica y la política social, empezó a difundirse coincidiendo con la difusión de las ideas oportunamente traídas conjuntamente a colación por Fukuyama, del fin de la historia y de la democracia como el régimen total definitivo universal de la religión secular. Una suerte de nueva forma pseudopolítica, pues no habría enemigo, correspondiente a la consolidación de la mundialización o «globalización».

La gobernanza tiene cierto sentido político en el mundo anglosajón en tanto que al no existir ahí hablando con propiedad, el Estado, tampoco se da la diferencia entre lo público y lo privado, sin perjuicio de que los gobiernos, no menos poseídos que los estatales del afán de gobernar, hayan extendido su acción a cualquier cosa.

En contraste, como bajo el Estado no existe realmente la ciudadanía, ya que la estatalidad monopoliza por definición la libertad política, es una utopía burocrática dedicada a transformar la naturaleza humana despojando la conducta de sus aspectos nega-

tivos de propensión al conflicto a consecuencia de la libertad. El contractualismo está detrás: la gobernanza enfoca la gestión administrativa como si fuese la ejecución de un contrato. Esto disuelve la frontera entre lo público y lo privado a favor de lo público: el Estado como único propietario, haciendo que el supuesto ciudadano se convierta en una cosa más, un recurso humano administrado por el poder.

Pues además, como inspirándose en el pensamiento de Saint-Simon, la gobernanza parte del hecho de que, habiendo aumentado exponencialmente con la técnica los recursos disponibles, sólo hay que administrarlos adecuadamente. Y, entre esos recursos, considera que son los «recursos humanos» los más importantes. Es una aplicación de la famosa «administración de las cosas» saintsimoniana como régimen definitivo de la humanidad. Propone para ello una suerte de ingeniería institucional de las relaciones de trato que gestione desde las actividades humanas particulares hasta los recursos del universo entero, incluyendo, por supuesto, «el cambio climático».

La Unión Europea ha adoptado esta ideología estatista a fin de sustituir la política por la acción administrativa. Por una parte, los gobiernos de los distintos Estados discuten entre sí —«en red»— sobre la administración de los recursos comunes y, por otra, la burocracia pública discute —formalmente— sus actividades con los administrados, es decir, con los grupos de presión y las minorías capaces de presentarse ante ella como representantes de los intereses de poderes indirectos.

La gobernanza presupone un mundo pacificado conforme a los ideales kantianos y un hombre sin pasiones —«civilizado»— completamente socializado. Un mundo sin conflictos[39], pues és-

tos son reconducidos a la condición de intereses negociables. En la gobernanza, se dan la mano el viejo mito del siglo XVIII del comercio —la economía— como instrumento pacificador y concepciones ideológicas de orientación socialdemócrata como las de Habermas y Rawls, quienes pretenden construir una comunidad metafísica mediante un lenguaje que haga posible la comunicación. Según los ideales de la gobernanza como fórmula para aplicar los ideales de la socialdemocracia, el mundo real tendría cierto parecido formal con los mundos de Aldous Huxley.

Sus intereses principales se concentran por ahora en la salud, la asistencia social, la educación y el ecologismo, espoleados por las mitologías cientificistas sobre los peligros existentes para la supervivencia de la Humanidad y de la Tierra por causas humanas. Entre sus medios, aparte de innumerables regulaciones destinadas a orientar y encauzar las actitudes y la conducta, ocupa un lugar principal la «transparencia», «una de las innumerables ilusiones que subyacen a la búsqueda del hombre perfecto», subraya un estudioso de la gobernanza. Se trata de crear una conciencia y unas redes universales en la convicción de que «todo irá bien si el hombre ya no puede disimular o mentir»[40].

Este mismo autor señala las manipulaciones que necesita hacer la gobernanza para adaptar el hombre, la naturaleza humana, a sus fines: «El mundo de la gobernanza se sueña como un mundo sin realidad dada. No hay naturaleza, esa materia obstinada que se impone a los hombres y se les resiste. No hay más que la cultura. Toda realidad es construida. Las relaciones entre los hombres no son más que juegos sin fin entre las representaciones, proponiéndose la gobernanza como un modo de gestión de sus relaciones. Ahora bien, concluye Moreau Defarges, si los hom-

bres no captan lo real más que a través de las herramientas que ha forjado (lenguaje, culturas…), tampoco existe lo real»[41]. La naturaleza humana se habrá disuelto en el mundo de sus relaciones, ocupando su lugar la figura equívoca de un perfecto hombre abstracto definido por ellas, es decir, por la burocracia, cuyas redes hacen que los hombres, como proponía Kant, se conduzcan solidariamente.

### *8. Sobre la definición del hombre nuevo*

8.1. La literatura específica o sistemática sobre el hombre nuevo abunda lógicamente en el ámbito religioso o teológico tradicional. Es muy escasa asimismo, no sin cierta lógica, en la perspectiva de la religión secular. La existente, no parece haber propuesto hasta ahora alguna definición precisa del concepto, a pesar de la importancia de este mito subyacente a la retórica de la era de la politización. No está nada claro en qué se concreta esa figura, al menos en cuanto al contenido del concepto. Aparte del sustrato nihilista no resulta fácil discernir algún elemento común sustantivo entre las diversas posiciones favorables al hombre nuevo.

En el libro colectivo sobre el hombre nuevo en el fascismo citado en varios lugares, una colaboradora confiesa francamente su escepticismo: «El hombre nuevo que atraviesa el pensamiento religioso, utópico y totalitario, no es una figura fácil de captar. Las funciones que se le asignan en una ciudad, una sociedad, un mundo nuevo, son ya contradictorias. O bien es un fin en sí, y se apunta a su felicidad; o bien no es más que una herramienta intercambiable y prescindible, cuya finalidad consiste en el asenta-

miento del poder; o incluso no es más que una virtualidad halagadora, destinada a atraer el consenso. Mas éstas son configuraciones ideológicas que no pasan fácilmente, con signos y atributos, al estado de imagen visual. Ante la ausencia de una costumbre iconográfica o de una carga autoritaria, dice la autora, cuyo punto de vista es el estético, el hombre nuevo resulta ser para el arte una alegoría sin empleo»[42].

8.2. Las esperanzas del siglo XIX se cifraban a la postre, en un cambio moral, en el que jugaba un papel principal la transformación de las estructuras sociales de la que resultase el hombre nuevo. No se previó hasta entrada la centuria una alteración radical en la naturaleza humana considerada biológicamente. Esto empezó a cambiar con el evolucionismo, el auge de la biología y en el siglo siguiente, con el nacionalsocialismo en el mundo de las ideologías o religiones políticas.

La cuestión es: ¿cómo se podría definir el hombre nuevo? Sin ánimo de aventurar alguna definición esencial, ¿qué notas o rasgos podrían caracterizarlo como una categoría autónoma?

En primer lugar hay que prevenir algunas posibles confusiones, en las que incurre a veces la escasa literatura existente. Pues evidentemente, el hombre nuevo no se refiere a un tipo histórico del pasado o del presente, ni a un arquetipo, a un modelo, a una figura ejemplar o a un simple *desideratum* como el interés por la figura del genio en el siglo XIX o el hombre de los movimientos regeneracionistas. Se trata de otra cosa, de algo inédito, en cierto modo, inaudito.

8.3. El mítico hombre nuevo es inconfundible con los tipos históricos de hombre. Los tipos humanos que clasifican los etnólogos y los historiadores, sean o no acertados no son mitos ni

evocan hombres nuevos en el sentido sugerido por la religión secular. No lo son, por ejemplo, el hombre nuevo del siglo xviii del que habla Dilthey, el tercer tipo de hombre que encontraba Harnack comparando el hombre griego y el judío con el cristiano o los tipos históricos de que hablaba Alfred Weber, el hermano de Max: un primer hombre (el de Neandertal), un segundo hombre (el de las culturas primitivas), un tercer hombre (todavía el actual, en su época), y un cuarto hombre, lógicamente presumible en la era tecnológica[43]. También Karl Jaspers habló en *Origen y meta de la historia* del nuevo tipo de hombre surgido a consecuencia de lo que denomina el tiempo-eje de la historia universal, sin que ello supusiera una alteración o cambio sustancial de la naturaleza humana. Etc.

El hombre nuevo tampoco es un arquetipo como el héroe, el santo, el monje, el guerrero, o el trabajador de Ernst Jünger.

Ni un modelo como César o Alejandro, el Cid, don Quijote, don Juan, quizá alguna vedette o un deportista; se recuerda a veces, que en la historia de Plutarco, en la que hay numerosas semblanzas de personajes célebres en la Antigüedad, se educaron muchas generaciones de europeos[44].

Y, por supuesto, el hombre nuevo es inconfundible con modelos analíticos como el *homo œconomicus*, el *homo politicus,* el *homo moralis*, etc., o el *uomo* ideal del Renacimiento en su primera fase, si tiene razón Weil.

Tampoco se trata de un ejemplo de vida a imitar como Jesús, Buda o Mahoma. Y tampoco es un hombre nuevo la figura del hombre esencialmente viril estudiado por Mosse, en boga a finales del siglo xix y comienzos del xxi, como respuesta a los ru-

mores sobre la decadencia de Europa atribuida a la decadencia del tipo humano.

En ninguno de estos casos se piensa consciente o inconscientemente en un hombre nuevo en el sentido pregnante de la expresión, siempre dejando aparte el círculo de las religiones tradicionales, donde el hombre nuevo en absoluto es un mito.

8.4. Partiendo de la constatación fáctica de que al menos por ahora, sin menoscabo de lo que dice Hondrich, el hombre nuevo en su sentido profundo es una abstracción, de acuerdo con los rasgos que se desprenden de la escasa literatura sobre el tema, en el hombre nuevo podrían concurrir las siguientes características: 1.- Presupone una actitud pesimista sobre la naturaleza humana tal como es y simultáneamente optimista por la esperanza en un hombre de distinta naturaleza. 2.- Ser el hombre del futuro terrenal, resultado de la emancipación y el progreso. 3.- Ser un hombre desarraigado, ajeno a la tierra, para el que la muerte carece de sentido y cuyo sentimiento de felicidad consiste en la indiferencia. 4.- Ser un hombre perfecto, sin mácula, autosuficiente. 5.- Ser el producto de la transformación de las estructuras y la cultura o bien una mutación antropológica que alcanza a la conciencia. 6.- Ser un hombre sin compromisos con el pasado, el presente y el futuro: un hombre completamente integrado en la nueva sociedad armónica, perfecta. 7.- Ser un hombre igualitario: el tipo psicológico de hombre común a todos los hombres. 8.- Ser irreligioso en el sentido de increyente, y antipolítico en sentido parecido; o sea, antitradicional y antihistórico. 9.- Ser, no obstante, una figura de hombre politizado o socializado, neutral. 10.- Ser el hombre de la Humanidad como un todo. 11.- Ser, por tanto, un hombre colectivo, integrado en una Ciudad

del Hombre formada por la masa de hombres reconciliados entre sí al ser iguales. 12.- Ser un hombre absolutamente tolerante y automáticamente solidario, que ha superado el egoísmo, los deseos miméticos, desapareciendo esta mácula de su nueva naturaleza. 13.- Ser un hombre unidimensional en el sentido de exclusivamente laico, de este mundo. 14.- Ser un hombre de moralidad utilitaria y hedonista. 15.- Ser un hombre puramente exterior, en el que el cuerpo es lo principal. 16.- Ser un resultado de la evolución apoyada por la ciencia y la técnica. 17.- Ser el *homo religiosus* en el sentido de la religión secular, aunque esta última llegará a desaparecer. 18.- Ser, en suma, un hombre en el que habrá desaparecido la naturaleza humana según ha sido hasta ahora. Un nuevo Adán.

Al menos en cierto sentido, el abstracto hombre nuevo sería el hombre del estadio nihilista de la humanidad, sin ninguna atadura pero perfectamente encajado en su medio.

### *9. El transhumanismo*

Al hombre nuevo del transhumanismo seguramente no le convienen todas los rasgos sugeridos en el apartado anterior. Es un hombre creado expresamente por el hombre en el que prevalece el artificialismo. La bioideología transhumanista es en realidad una serie de bioideologías que concentran la fe secular en el poder de la ciencia aplicada. Inspirada en el neodarwinismo que cree en la producción de especies nuevas por mutación, se distingue de las otras bioideologías en que el ambientalismo pasa a un segundo plano destacando en cambio el artificialismo y el culturalismo. En el transhumanismo, el culturalismo y el artificialis-

mo son totales, como en la ciencia-ficción. De ahí que Antoine Robitaille titule su interesante libro sobre el tema, en el que ofrece una sugerente síntesis de esas utopías post- y transhumanistas de la postmodernidad, *Le nouvel homme nouveau* (*El nuevo hombre nuevo)*. Fukuyama, que se ha ocupado del tema, ve en el transhumanismo «la ideología más peligrosa del siglo que comienza».

Su pedigrí se remonta a la bioideología de la salud y otras bioideologías que buscan apoyarse en ella. La figura del hombre nuevo de esta bioideología, no menos vaga que las anteriores, responde directamente a la fe y la esperanza puestas en los avances de la genética y la medicina; por cierto, como Descartes en su tiempo[45]. Películas entre las que la más señera es *Matrix* o novelas culturales como las de Houellebecq, singularmente *Las partículas elementales* y *La posibilidad de una isla,* tematizan el nacimiento de una nueva especie de hombre. El escritor francés describe en este última la religión secular como la religión elohimita capaz de producir esa especie neohumana.

Otra de sus peculiaridades consiste en que los utopistas transhumanistas suelen ser científicos, algunos de ellos tan destacados como Stephen Hawkins (aunque no parece ser un militante muy activo), desparramados por muchos centros de investigación, principalmente en Norteamérica. Son como la vanguardia de los hombres nuevos que, según Hondrich, están por doquiera. Esta vanguardia, algo así como el partido comunista en la URSS, tiene como presupuesto el mito evolucionista. La evolución es inexorable, pero impaciente por su lentitud y sus altibajos, piensa que es su deber ayudarla a desenvolverse en el sentido científicamente correcto mediante la investigación. De ahí que sea fun-

damental en el transhumanismo el culto a la *innovación* científica y tecnológica. Y que se rechace expresamente el principio de precaución recomendado por Hans Jonas en su obra *El principio de responsabilidad*, postulando frente a él el principio de proacción[46]. «Los posthumanistas, escribe Robitaille, estiman que gracias a la robótica, a la bio-informática, a las neurociencias, a la genómica y a las nanotecnologías, nos haremos dueños y poseedores de un proceso de evolución actualmente ciego, librado enteramente al azar».

Las utopías transhumanistas —que reivindican su progenie humanista— ya no se centran, pues, en la liberación política o social de la humanidad o de grupos particulares —quizá con cierta ayuda de la medicina— o en la liberación de la Naturaleza de la presión que los hombres ejercen sobre ella como pretende el ecologismo. Precisamente, un rasgo de la bioideología transhumanista en sus diversas ramas, es su oposición casi general al ecologismo. Con palabras de Fukuyama, su objeto consiste en «liberar la raza humana de sus límites biológicos». «Romper con el *homo sapiens*, crear un hombre nuevo, he ahí la utopía de posthumanistas y transhumanistas», describe Robitaille. El movimiento empezó a configurarse hace algo más de diez años, existiendo ya asociaciones dispuestas a la tarea. La más importante parece ser la *World Transhumanist Association*. Relativamente moderada, define al posthumano como «un ser cuyas propiedades fundamentales superan las de los humanos actuales». El desideratum de todas estas bioideologías es la inmortalidad aunque sólo sea explícito en algunas de ellas.

Según Robitaille, se podría llegar a la posthumanidad mediante la *combinación* (es Robitaille quien subraya esta palabra) de

por lo menos cuatro vías. Éstas serían: 1) el robot *sapiens*, o *cyborg*[47]; 2) el soma[48] *sapiens*, o el hombre farmacéutico; 3) el hombre de cinco mil años, o el inmortal; y 4) el hombre modificado genéticamente, el HGM según las iniciales de las palabras inglesas. En la práctica suelen mezclarse las cuatro tendencias o algunas de ellas. Si prosperase la combinación de esas tendencias, el hombre actual, dice Robitaille, sería un superviviente como los «salvajes» de la novela-utopía de Aldous Huxley *Un mundo feliz*; o los de *La posibilidad de una isla* de Houellebec.

Una cosa es la investigación científica y otra la investigación inspirada en el modo de pensamiento ideológico. La posibilidad y el peligro del advenimiento de la era posthumana entrevista por Foucault y la biopolítica es lo que ha movido al ateólogo Jürgen Habermas a enfrentarse a la «eugenesia liberal», a propósito del libro de Sloterdijk *Normas para el parque humano*. Aunque este ensayo es bastante irónico, Habermas parece considerarlo representativo del transhumanismo.

No todas las bioideologías transhumanistas apelan a los gobiernos para realizar sus proyectos. Pero su lógica parece exigir que por lo menos, no se les pongan obstáculos, sobre todo legales. En realidad ya han comenzado a luchar por sus derechos y han conseguido algunos éxitos.

Con todo, el mayor peligro al que se enfrenta la naturaleza humana no son los científicos sino los políticos. De ellos cabe esperar que hagan suyos los ideales y la retórica transhumanista cuando les parezcan útiles para sus fines de poder.

# CONCLUSIÓN

La fe de la religión secular en el poder del conocimiento —su divinización— no significa confianza en el hombre. Su idea implica todo lo contrario: sólo el poder —utilizando el conocimiento— puede salvarlo, impulsando la transformación de la naturaleza humana. De ahí que esté ligada a la política siendo, en este sentido, la auténtica religión de la política.

Lutero había predicado la depravación natural de la naturaleza humana, por lo que el hombre sólo puede salvarse por la gracia. Descartes, católico, sin descartar la gracia, confiaba en la razón humana para asegurarse en el mundo dominando la Naturaleza. El protestante Hobbes relegando la gracia a un asunto particular, privado, y desconfiando de la naturaleza humana, confió al poder político la salvación del hombre en este mundo conservándolo en artificios: los Estados leviatanes, grandes hombres artificiales. El antiilustrado Rousseau —un calvinista que desconfiaba tanto de la naturaleza humana como del poder— adoptó una postura «ecologista» postulando la recuperación de la naturaleza originaria, según su propia versión de la misma, mediante la transformación del estado de naturaleza en un Estado político-moral. Kant como ilustrado, vio la salvación en la razón —por

su capacidad de trascender— confiando en el poder político organizado como un poder racional.

La Gran Revolución confiaba en el hombre moralizado por el poder racional del Estado-Nación.

Ante el fracaso de los ideales revolucionarios y la incapacidad al mismo tiempo para contener la revolución, el Romanticismo difundió la desconfianza en el hombre existente y postuló un hombre nuevo, utilizando el poder del conocimiento conforme a las pautas de la ciencia. En el fondo, la trayectoria moderna en torno a la idea del hombre nuevo, sugiere que lo más característico de la modernidad es la lucha por los fueros de la Naturaleza, pero de una Naturaleza domesticada por el conocimiento.

Que se sepa, a pesar de los esfuerzos de los siglos XIX y XX por crear el hombre nuevo, en puridad, hasta ahora sólo se conocen —aparte del último hombre de Nietzsche— el hombre masa de Ortega, el hombre elemental de Gómez Dávila, el hombre sin atributos de Musil, el hombre hueco de Eliot, el hombre sin contenido de Agamben, el hombre animalizado de Skinner, el hombre sin retorno del que habla Sloterdijk, el hombre aborregado u hombre oveja de quienes describen el conformismo de las politizadas sociedades democráticas, o figuras parecidas. Formas de hombre sin otro horizonte que el fracaso de la individualidad personal. Atrapadas en el Estado-iglesia de la religión secular, viven vagamente conscientes de la inutilidad de mirar al pasado, al futuro o al más allá, limitándose a beneficiarse del presente que se les da, puesto que no tienen otra posibilidad ni la esperan. Malraux hablaba de «la muerte del hombre». ¿Será el hombre nuevo el hombre resucitado en la era post-humana de la que ya se habla insistentemente?

La destrucción del sentido común y de las tradiciones de la conducta, la politización totalitaria de la naturaleza humana, la amoralidad nihilista, el predominio de la religiosidad secular que da pábulo a toda clase de utopías y supersticiones —sobre todo las cientificistas—, la alianza demagógica de la política con la ciencia —en especial con la biología utilizando los pretextos que le da el igualitarismo pseudodemocrático— y en suma la pérdida de la realidad, todo ello podría llevar de la mano del estatismo —el Estado como la iglesia de la democracia totalitaria—, no a un tipo humano nuevo propio de la era tecnológica como podría ser el cuarto hombre de Alfred Weber, sino a experimentos y desenlaces imprevisibles.

Las ateologías políticas de la religión secular, bien instaladas en el Estado-iglesia aparentemente neutral, han demolido en gran medida el consenso social y su espíritu, el *êthos* de los pueblos europeos y están penetrando en la cultura de las demás naciones occidentales. Sin embargo, no parecen existir fuerzas o instituciones vigorosas capaces de oponerse a la creciente entropía de las sociedades. De las «tres potencias» de la historia según Jacobo Burckhardt, la Iglesia, el Estado y la Cultura, esta última está muy dominada por la religión secular que penetra en el omnipotente Estado como su religión civil en la época transmoderna. Y en la misma Iglesia. La lucha política ha devenido así en una lucha por la cultura en la que sólo se esgrimen valores y contravalores.

La lucha entre la fe y la falta de fe era para Goethe el gran drama de la historia universal. La religión secular, que rechaza la realidad de la fe, es enemiga de todas las religiones. Mas oponiéndose a la realidad antropológica de la fe se sitúa en la irreali-

dad. Justamente por eso extrae su fuerza de su oposición dialéctica al cristianismo. Pero entre la mayoría —aunque no esté formalmente adscrita a la religión secular— la fe cristiana tradicional que podría oponérsele, apenas se conserva como una fe muerta. Estimada acaso como tradición, siendo ya obligada la distinción entre practicantes y no practicantes. Se conserva viva entre minorías, pero bastantes de sus propios teólogos y clérigos, su elemento intelectual, están desconcertados y confusos. Tienen una visión puramente humanitaria, útil o justiciera de la religión, y no faltan los que participan de las preocupaciones de la religión secular, cuyos ateólogos y clérigos merecen más atención y resultan más atractivos para las masas, quizá por su novedad. Un *revival* de gran alcance del cristianismo no es previsible en este momento, aunque la presión musulmana, si no se debilita, podría ser un acicate.

Es posible que todo se deba a la falta de una visión «totalizadora» del ser humano debido a la decadencia de la inteligencia y de la sabiduría, debida a la separación entre el conocimiento y el pensamiento, en gran parte a causa de la especialización. «La mejor prueba de que una naturaleza sea sabia o no —decía Platón— consiste en que el que sabe tiene una visión de conjunto. El que no la tiene, no lo es» (*República*, 537a 10-5). La visión de conjunto, la realidad, es el objeto del pensamiento, mientras que el conocimiento se conforma con la seguridad que da el dominio de las apariencias o fenómenos tras los que se esconde lo real. El pensamiento se aventura en los dominios de lo invisible, se interesa por lo cualitativo, por la verdad de la realidad. El conocimiento no se aparta de la seguridad de lo visible, ateniéndose a lo cuantificable y medible contentándose con lo que le vale. De

ahí que la cultura pueda ser cualitativa o cuantitativa. Y es un hecho que la cultura dominante es cuantitativa, cultivo de lo exterior.

En la época «postmoderna», quizá la premisa de la «posthumana», puede ser pertinente recordar las melancólicas palabras de Ernst Jünger: el hombre sigue perdiendo sentido «como ser único», haciéndose cada vez «más claro su destino como destino de las especies». Pero también es posible que sólo se trate —según otras palabras de Gómez Dávila— de que «el hombre no tiene la misma densidad en toda época». A este respecto quizá tenga interés el consejo de san Agustín: *Noli foras ire, in interiore hominis habitat veritas* (No te preocupes por lo exterior, la verdad habita en el interior del hombre).

En cualquier caso importa mucho existencialmente —en la era de la politización— tener presente lo que escribió Hannah Arendt al hablar del hombre del futuro: «No hay razón para dudar de nuestra capacidad para lograr tal cambio, de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o los políticos profesionales».

El auge de la religión secular, consecuencia de la divinización del conocimiento, amenaza con dividir la cultura de las sociedades en dos partes incompatibles aunque estén mezcladas: aquella en la que siguen vigentes las pautas que se atienen a la religión tradicional, y la adepta a las de la religión del hombre nuevo.

# NOTAS

## Introducción

1 Un resumen en L'Attention, del 15 de agosto de 2004. Sobre lo posthumano, A. Robitaille, Le nouveau homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité, Québec, Boréal 2007. El autor ofrece una síntesis de las actitudes recientes en torno a la idea de una transhumanidad. Debo esta cita a la amabilidad de Bernard Dumont.

2 Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1997. Introd., p. 12. La expresión «religión secular», utilizada por Paul Schütz en 1932, la considera sinónima Küenzlen —según su uso— de la «religión autónoma» del teólogo Paul Tillich; de la «suerte de fe religiosa de la escatología socialista» (Max Weber); del concepto «religión política» de Voegelin; de la «religión de la razón», la «religión del progreso» y la «religión cientificista de la ciencia». Pp. 12-13. Der Neue Mensch (El hombre nuevo) concentra la investigación casi exclusivamente en Alemania, pero es un sólido estudio sistemático sobre el tema, tal vez por ahora, la mejor introducción al mismo.

3 Es muy sugestivo a este respecto que, según el historiador Michael Burleigh, la palabra «secularismo» la utilizase en 1851 el radical inglés Holyoake —siguiendo la sugerencia de un abogado— para provocar menos iras que «ateísmo». También la palabra secularización adquirió nuevos significados. Poder terrenal. Religión y política en Europa de la revolución francesa a la primera guerra mundial. Taurus, Madrid 2005, cap. 6, p. 294. Observa Rémi Brague que también Stuart Mill evitaba en su famoso ensayo On liberty, oponer a «religioso» algo así como «irreligioso», o a «cristiano» algo parecido a «no-cristiano». Vid. «La sécularisation est-elle moderne?», en M. Foessel, J.-F Kervégan y M. Reavault d'Allonnes (dir.), Modernité et sécularisation. CNRS, París 2007.

4 Georges Bataille utilizó la palabra ateología en 1950. M. Onfray la ha recuperado recientemente en su libro titulado Tratado de ateología en el que presenta el ateísmo como la salida del nihilismo. Bataille era un típico ateólogo: rechazando la posibilidad de un más allá, reconocía que la religiosidad es un dato antropológico indiscutible. s En el capítulo titulado «Der zukunftgläubige Mensch und sein soziale Erbe», en Der Neue Mensch, op. cit. pp., 179 ss.

5 En el capítulo titulado «Der zukunftgläubige Mensch und sein soziale Erbe», en Der Neue Mensch, op. cit. pp., 179 ss.

6 El contexto de esta idea es: «aprendamos a conocer las leyes que rigen la vida; el conocimiento de las leyes naturales nos guiará en la vía del progreso. En cuanto al porqué de estas leyes, no lo sabremos nunca. Esto es así y nuestro entendimiento no puede concebir otros planes. El hombre ha descubierto en la naturaleza la noción de esta fuerza todopoderosa, cuya ley adora. Fundamentalmente, el sentimiento de ese todo-

poderoso está presente en todos, y a eso lo llamamos Dios (es decir, al dominio de las leyes naturales en la totalidad del universo)», en H. Trevor-Roper, *Las conversaciones privadas de Hitler*, Planeta-Agostini, Barcelona 2006. Cap. 3, p. 3.

7 La obra de Burleigh antes citada es la primera de una trilogía cuyo objeto directo no es la religión secular, pero la parafrasea. Las otros dos libros son *Causas sagradas. Religión y política en Europa de la primera guerra mundial al terrorismo islamista* y *El Tercer Reich. Una nueva historia*.

8 *Richard Wagner und die Religión*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008.

9 Vid., por ejemplo, el reciente artículo de F. Escalante «La posible Religión de la Humanidad», en *Estudios Sociológicos,* El Colegio de México*,* Vol. XXIII, n. 67, enero-abril 2005. La denominación «religión secular» es preferible a «religión de la humanidad». El cristianismo o el islam son religiones universales que se dirigen a la humanidad entera; la expresión religión de la humanidad se confunde con la particular ateología de Comte (y otros), aunque fuese este genial pensador quien comprendió el problema. Además, por una parte, religión secular alude a la temporalidad y, por otra, a una religión que rechaza la trascendencia en su sentido propio, la relación con lo divino entendido extrahumano. Si se despojase a la humanidad hasta ahora existente de la creencia en la eternidad, lo divino sobrenatural o lo sobrehumano, resultaría una humanidad muy diferente.

10 Vid. G. E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999. Espec. IV, pp. 53-56. Rusconi parece abogar por una religión de los derechos humanos, «que parece estarse configurando a la sombra de las grandes organizaciones internacionales». Esta religión sería una ateología o religión de la política, a la que debieran subordinarse todas las demás.

11 Emilio Gentile, distinguiendo entre religiones civiles y religiones de la política, ofrece una definición descriptiva de estas últimas. Serían «una forma particular de sacralización de la política, que se manifiesta en la época moderna y se realiza cuando la dimensión política, después de haber conquistado su autonomía institucional en la confrontación con la religión tradicional, adquiere una dimensión propiamente religiosa, en el sentido de que asume un carácter propio de sacralidad, hasta el punto de reivindicar para sí la prerrogativa de definir el significado y el fin fundamental de la existencia humana, al menos en esta tierra, para el individuo y la colectividad». *Le religioni della politica. Fra democracia e totalitarismi*, Laterza, Roma 2001. Intr., pp. XI-XII.

12 J.Passmore ha escrito una atractiva historia del tema de la perfección humana: *The Perfectibility of Man*, 3a ed., Liberty Fund, Indianapolis 2000. En ella está claro que las discusiones sobre la perfectibilidad no implican necesariamente la idea de un hombre nuevo. Por ejemplo, Francisco de Vitoria consideraba al hombre un ser perfectible en la medida en que la razón da origen a la virtud. F. de Vitoria, *Relectio de Potestate Civili*, 2a, IV, 2,3, p. 326. No obstante, la perfectibilidad puede constituir un caldo de cultivo, igual que el hombre nuevo de las religiones. De hecho, Passmore sólo menciona una vez la expresión hombre nuevo citando a Erich Fromm, sin percibir —u

omitiéndolo— el salto cualitativo que implican a este respecto la revolución francesa y el Romanticismo.

13 *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J.C. de Castro Rocha*, Trotta, Madrid 2006. Cap. 2, p. 68. El libro, una síntesis del pensamiento de Girard, gira en torno al origen religioso de la cultura

14 Vid. *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Barcelona 2004. Cap. 4.

15 En *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México 1951. «Nota del autor», p. 19. Troeltsch, admirador de Paul de Lagarde, escribió según M. Burleigh: «El gran movimiento religioso de los tiempos modernos, la necesidad renovada de religiones, se desarrollará fuera de las iglesias y en gran medida también fuera de la teología». En *Poder terrenal*, Taurus, Madrid 2005. Cap. 10, p. 498.

16 *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Áltera, Barcelona 2002, p. 21.

17 «No somos criaturas 'culturales' más que 'naturales', sino seres culturales en virtud de nuestra naturaleza», escribe Eagleton en su crítica del posmodernismo. Op. cit., p. 114.

18 Sobre este tema, R. Guénon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos,* Ayuso, Madrid 1976. «Dado el desorden general, la mentalidad contemporánea está construida de tal forma, que acepta de buen grado las más extrañas contradicciones». XVIII, p. 128. Las contradicciones se deben a la destrucción por la religión secular del sentido común asentado en la visión natural de las cosas.

19 Vid. E. Rocella y L. Scaraffia, *Contra el cristianismo. La ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, Cristiandad, Madrid 2008.

20 Vid. F. H. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Styria, Viena/Colonia 1984. Cap. 2. H. de Lubac presentaba esa nueva religión sin nombrarla así, como un ateísmo positivo, orgánico y constructivo, cualitativamente distinto del ateísmo vulgar, corriente en todas las épocas, y del ateísmo meramente crítico. Vid. *El drama del humanismo ateo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990, 2008. De Lubac veía en Feuerbach, Marx, Comte y Nietzsche sus principales representantes, centrándose en el estudio en la Religión de la Humanidad de Comte.

21 En este sentido es un antecedente que quizá interese recordar, la obra de John Toland, *Christianity not Misterious* (1696), que causó un gran escándalo. Sostenía Toland que los misterios y los dogmas oscuros son invención de los teólogos y el verdadero cristianismo coincide con la religión natural y racional de los filósofos

22 *Zur Soziologie utopischen Denkens in Europa. Von Thomas Morus zu Ernst Bloch*, Bonifatius, Paderborn 1993.

23 Cf. *Normas para el parque humano,* Siruela, Madrid 2006.

24 En Norteamérica existe hace tiempo un amplio debate sobre si el humanismo secular es una religión. El *Council for Secular Humanism* afirma tajantemente que «el humanismo secular carece de las características esenciales de una religión». No obstante hay quiénes distinguen entre un humanismo puramente secular y un humanismo religioso. En cualquier caso este último sería una modalidad de la religión secular. Del

mismo modo que la cultura estética, que KarlJosef Kuschel se pregunta si no será una religión secular (*Concilium. Revista internacional de teología*, n. 279, 1999).

25 La obra de M. Walzer es *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires 2008. También Voegelin llamó la atención sobre el radicalismo de los puritanos ingleses en *La nueva ciencia de la política* y en otros lugares. El puritanismo condiciona en gran medida el pensamiento contemporáneo. Es coherente con «la actitud que pretende que podríamos dominar y controlar correctamente todos nuestros pensamientos y todas nuestras emociones, como si se tratase de herramientas a nuestra disposición; pero sobre todo, dice J. Grondin, «la idea de que nuestra salvación depende de ese destino». *Del sentido de la vida*, Herder, Barcelona 2005. Cap. 6, p. 88. La «corrección política» es un puritanismo. M. Foucault, al llamar la atención sobre el afán de gobernar que despertó en el siglo XVI, no parece haber advertido la parte que tuvo el puritanismo.

26 *Lectures on the French Revolution*, Mac Millanand Co., London 1910.Cap. I, p. 7.

27 En dos volúmenes: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, y, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988.

28 *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid 1988, 1a III, 5, p. 84.

29 Vid. A. N. Whitehead sobre *Modos de pensamiento*, Losada, Buenos Aires 1944.

30 Como decía Koselleck, la secularización «se ha convertido hoy en un eslogan amplio y difuso, sobre cuyo uso apenas es posible alcanzar un acuerdo». *Aceleración, prognosis y secularización,* Pre-textos, Valencia 2003*,* 1, p. 41. Carl Schmitt describía la secularización como el hecho de que «los hombres pueden cambiar lo que consideran como instancia última, absoluta y sustituir a Dios por factores terrenales y del aquende». *Politische Romantik*, Duncker u. Humblot, Berlín 1968. 3. Aufl. (Trad. española, Universidad Nacional de Quilmes, 2001). Vorwort, p. 22.

31 *Politique et impolitique*, Sirey, París 1987. Espec. Intr. y 19, pp. 268 y 267.

32 La observación de Freund coincide con la de Hitler de que «el dogma cristiano se ha desgastado ante los avances de la ciencia. La religión tendrá que hacer cada vez más concesiones», en H. Trevor-Roper, *Las conversaciones privadas de Hitler*, op. cit., 39, p. 47.

33 Inicialmente, la nueva mitología no descartaba lo divino. Mas, en conjunto, escribía, por ejemplo, Díez del Corral en el libro citado: «en las interpretaciones contemporáneas del mito prometeico falta por completo esa noción de una justicia sobrehumana. La rebeldía titánica ha de concluir, de manera unilateral, en la instauración de un orden puramente humano, sin participación de instancias divinas». VII, p. 290.

34 *Die unbewältigten Sozialwissenschaften*, Styria, Viena/Colonia 1984, 2, p.65.

35 Vid. M. Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.

36 «De la libertad civil», en *Ensayos políticos*, Unión Editorial, Madrid 1975, p. 87.

37 *La unidad de la cultura europea*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, p. 138.

38 *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 197.

39 *The Aboliton of Man*, incluido en L. W. Dorsett (ed.), *The essential C. S. Lewis*, MacMillan, Collier Books, New York 1988, p. 451 (trad. esp.: *La abolición del hombre,* Ediciones Encuentro, Madrid 1990, p. 60).

40 Cf. R. M. Weaver, *Las ideas tienen consecuencias*, Ciudadela, Madrid 2008. Weaver dice que así «el hombre moderno es un parricida», 9, pp. 201 ss.

41 R. Huntford, *The New Totalitarians*, Allen Line, Nueva York 1972. Al final.

42 *Sucesivos escolios*…, op. cit., p. 23.

43 *Der Neue Mensch*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003. Al comienzo. Este libro de Karl O. Hondrich (publicado en 2003 en la misma editorial que el de Küenzlen), centrado en la actualidad y en las perspectivas del mito más que en la historia del hombre nuevo, es en cierto modo una continuación del de Küenzlen.

44 Vid. C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid 1996.

45 Cf. C. Schmitt, «La revolución legal mundial», en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n. 10, jul.-ag. 1979.

46 *La Volonté de savoir. Droit de mort et pouvoir sur la vie,* , Gallimard, París 2006, p. 18. Añadía Foucault: «Las Constituciones escritas en el mundo entero desde la revolución francesa, los Códigos redactados y reelaborados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben suscitar ilusiones: son las formas que hacen aceptable un poder esencialmente normalizador».

## 1. Capítulo primero

1 *L'aventure du politique*, Criterion, París 1991, p. 17.

2 *Qué es filosofía política?,* Guadarrama, Madrid 1970, p. 233.

3 *Hobbes On Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975, Intr., p. 7.

4 Vid. M. Walzer, *La revolución de los santos*, Katz, Buenos Aires 2008.

5 «Hobbes fue un político y un humanista antes de que Euclides lo convirtiera a la ciencia natural», decía W. Dilthey en su estudio «La tradición estoica. Hobbes, Descartes», incluido en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Sobre la formación fundamentalmente humanista de Hobbes, vid. la obra de Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, que sigue la línea interpretativa de Dilthey. Espec. III. Según Strauss de las tres etapas que cabe distinguir en el desarrollo intelectual de Hobbes, la decisiva fue la segunda, la humanista. Cf. la op. cit. de Oakeshott.

6 *La mentalidad moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967. VII, 1, p. 236. Ver todo el capítulo.

7 *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia 2006, 2a, 6, p. 138

8 *La revolución de los santos*, op cit., 6, p. 218.

9 *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement,* Seuil, París 1995.

10 Cf. M. Riedel, *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires 1977. 3a, «Leviathan versus asociación civil: la diferencia entre los antiguos y los modernos» y «Metafísica del Estado», 3.

11 Cf. el artículo de J. Freund, «Negación y manipulación de la naturaleza humana», *Empresas políticas*, n. 5, Murcia 2004.

12 «El poder de un hombre (considerado universalmente) viene determinado por sus medios actuales para obtener algún bien futuro aparente… El mayor de los poderes humanos es el compuesto (*is compounded*) con los poderes de la mayoría de los hombres unificados por el consentimiento en una persona, natural o civil, de cuya voluntad depende el uso de todos esos poderes, tal como acontece con el poder de una República (*Common-wealth*). O dependiendo de las voluntades de cada particular, como acontece con el poder de una facción, o de diversas facciones aliadas. En consecuencia, tener siervos es poder; tener amigos es poder. Porque se trata de fuerzas unidas». *Leviatán*, X.

13 *Imaginación teopolítica*, Nuevo Inicio, Granada 2007. I, II, p. 33 y I, IV, p. 43. Sobre la aparición del concepto religión a fines del siglo XV en *De Christianae Religione* de Marsilio Ficino, vid. I, IV, pp. 44 ss. En la Edad Media no se hablaba de religión sino de ley evangélica, ley mosaica o ley del islam y de sus respectivas doctrinas.

14 «Defino la Iglesia como *un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana unidos bajo la persona de un soberano, bajo cuya orden debieran reunirse, y sin cuya autoridad no debieran reunirse*». *Leviatán*, XXXIX.

15 *Leviatán*, XXXVIII.

16 *La cité de l'homme,* Fayard, París 1994. 1, XIII, pp. 49-51.

17 *La cité de l'homme*, op. cit., 4, II, p. 162.

18 Vid. P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Fayard, París 2001.

19 Cf. D. Negro, «Las situaciones políticas», *Empresas Políticas*, n. 8 (1.er semestre 2007)

20 Vid. *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana,* Paidós, Barcelona 2003.

21 *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Barcelona 2004, 3, p. 81.

22 *Hobbes On Civil Association*, op. cit. «Introduction to Leviathan», V, pp. 48 ss.

23 «¿Es un azar, se preguntaba Max Scheler, que la máxima labor del resentimiento en la Edad Moderna —la Revolución francesa— coincida con el máximo dominio de la concepción mecánica del mundo?». *El resentimiento en la moral,* Caparrós, Madrid 1993. V, 3, b), nota 62, p. 177.

24 Vid. D. Negro, «Thomas Hobbes. De la razón estética a la razón política» y «La imaginación política de Hobbes», en *Revista de Estudios Políticos,* n. 212 y n. 213 respectivamente (1977). Cf. C. DeWitt Thorpe, *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1940.

25 Sobre la «reconstrucción» «postmoderna» de la subjetividad, M. Frank, *La piedra de toque de la individualidad,* Herder, Barcelona 1995.

26 «La ciencia es el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho respecto a otro…», decía ya Hobbes en *Leviatán*. La observación en Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, 1973, VI, p. 104.

27 Vid. J. Freund, *La esencia de lo político*, op. cit., III, II.

28 *Moral y política en la Europa moderna*, Síntesis, Madrid 2008, 2.

29 L. Jaume, *El jacobinismo y el Estado Moderno*, Instituto de España, Madrid 1990, p. 69.

30 Cf. J. Fueyo, *La mentalidad moderna,* op. cit., VI, 3, p. 354. Vid. todo este capítulo sobre el humanismo.

31 *Homo sacer*, op. cit., 3 a,1, p.158. Agamben cita el texto de Hobbes en *Del ciudadano* (I, 3, p. 67) que dice: «Son iguales aquellos que pueden hacer unos contra otros cosas iguales. Y los que pueden hacer las mayores cosas, como matar, pueden hacerlas iguales. Luego, todos los hombres son iguales entre sí por naturaleza. La desigualdad que existe ahora fue introducida por la ley civil». Rousseau lo tendrá en cuenta.

32 «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)», en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid 2006, pp. 6-7. Cf. M. Senellart, *Les arts de gouverner*, op. cit.

33 Benedicto XVI se ha referido a esta frase, tal como la empleó, algo modificada, el teólogo protestante D. Bonhoeffer (*etsi Deus non daretur*), como la fórmula «que se convierte cada vez más en un estilo de vida…» aludiendo implícitamente a la religión secular. *Discurso al Consejo pontificio de la Cultura* (marzo 2008).

34 Cf. el cap. 8 de Weaver, *Las ideas tienen consecuencias*, op. cit.

35 Comparando lo que dice Girard sobre el *logos* juánico y el *logos* heracliteano (especialmente en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París 1978) y el famoso discurso de Ratisbona de Benedicto XVI, cabe preguntarse qué necesidad tiene el *logos* juánico del *logos* naturalista, salvo quizá, históricamente.

36 En la dedicatoria de *Leviatán*, firmada en París, a su amigo y protector el conde de Cavendish, escribe: «amenazado por quienes contienden, por un lado, por una libertad demasiado grande y, por otro, por una excesiva autoridad, resulta difícil pasar ileso entre ambos».

37 H. Munkler, «Der Wettbewerb der Sinnproduzenten. Vom Kampf um die politisch-kulturelle Hegemonie», *Merkur*, n. 681 (enero 2006), p. 18. Sobre el tema, G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, op. cit.

# 2. Capítulo segundo

1 Vid. B. de Jouvenel, *El Estado Moderno. Historia de las ideas en el siglo XIX,* Magisterio Español, Madrid 1977.

2 En realidad, lo de las dos revoluciones debe matizarse. Decía lord Acton que todas las facciones que participaron en ella «son llamadas liberales: Montesquieu porque fue un *tory* inteligente; Voltaire, porque atacó al clero; Turgot, en tanto reformador; Rousseau, como un demócrata; Diderot, como un librepensador». Sin embargo, «la única cosa que tenían todas en común era su desprecio a la libertad». *Lectures on the French Revolution,* op. cit., I, p. 19.

3 W. Kersting, *Jean-Jacques Rousseau «Gesellschaftsvertrag»,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002. Intr., p. 13.

4 *Reflexiones sobre la historia universal*, Fondo de Cultura Económica, 2a ed., México 1961, II, 1, p. 71.

5 Una consecuencia interesante es la deducida por W. T. Cavanaugh: «la Iglesia necesita reivindicar la naturaleza 'política' de su fe si quiere resistir la violencia del Estado». *Imaginación teopolítica*, op. cit., I, V, p. 56. Para este autor, «la religión como fenómeno transhistórico separado de la 'política' es una creación de la modernidad occidental diseñada para domesticar a la Iglesia». II, III, p. 90. Señala que la teología política de los años sesenta, cuyo principal inspirador fue el sacerdote alemán Jean-Baptiste Metz, rechaza las teologías políticas de Bonald, Donoso Cortés y Carl Schmitt, que considera precríticas, por no aceptar la crítica ilustrada a la religión.

6 *La soberanía*, Rialp, Madrid 1957, IV, II, p. 421.

7 En su famoso prólogo a la edición del *Contrato Social*, Librairie Générale Française, París 1978, p. 110. La cronología de los escritos de Rousseau de los que se ha extraído la mayoría de los textos citados aquí es la siguiente:

*Discurso sobre las ciencias y las artes* (1749).

*Discurso sobre la desigualdad de los hombres* (1755).

*Artículo sobre la economía política* publicado en la *Enciclopedia* (1755).

*El contrato social o principios de derecho político* se publicó en 1762.

En el mismo año apareció *Emilio o la educación,* donde anuncia la publicación del *Contrato Social*.

*Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su reforma* (1772).

8 V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau,* Vrin, París 1983, 2a, VI, pp. 459 ss.

9 *La faute est à Rousseau*, Seuil, París 1985, I, I, p. 24.

10 Cf. B. de Jouvenel, *La soberanía*, op. cit., IV, I, p. 385.

11 Sobre el hombre natural en Rousseau, Goldschmidt, *Anthropologie et politique,* op. cit., 1a, pp. 229 ss.

12 Los *levellers* y los *diggers* abrieron el camino en la práctica y Hobbes proporcionó la doctrina. Vid. G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México 1994, XXIV y XXV

13 V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique,* «Le discours sur l'inegalité», op. cit., A, II y III.

14 Vid. L. Bueno Ochoa, *Godwin y los orígenes del anarquismo individualista*, Universidad de Comillas, Madrid 2008.

15 «Probable inicio de la historia humana» [1786]. En *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid 2005, p. 85.

16 *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid 195

17 Cf. R. Girard, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnets Nord, París 2007.

18 Cf. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique,* op. cit. «Le discours sur l'inegalité», pp. 105 ss.

19 *J.-J. Rousseau*, Gallimard, París 1949, VIII, p. 250.

20 Sobre la filantropía moderna, expresión refinada del humanitarismo, vid. M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, op. cit. IV.

21 «Ciudadano de un Estado libre y miembro del poder soberano —escribe al comienzo del primer libro del *Contrato Social,* aludiendo a Ginebra—, por débil que sea la influencia que mi voz ejerza en los negocios públicos, el derecho que tengo a emitir mi voz me impone el deber de ilustrarme acerca de ellos. ¡Feliz me consideraré todas las veces que, al meditar sobre las diferentes formas de gobierno, encuentre siempre en mis investigaciones nuevas razones para amar el de mi patria!».

22 Irving Babbit escribió al comienzo de su libro clásico para el tema *Rousseau and Romanticism,* The University of Texas Press, Austin/London 1977 [ed. or. 1919], muy crítico con el Romanticismo, al justificar la presencia del escritor francés en el título: «Constituye ciertamente su [de Rousseau] formidable privilegio el representar más completamente que ninguna otra persona un gran movimiento internacional. Atacar a Rousseau o defenderlo equivale sólo más claramente a una manera de atacar o defender a este movimiento».

23 Vid. C. Schmitt, *Politische Romantik*, Dunckeru. Humblot, Berlín 1968. 3. Aufl. (Trad. española, Universidad Nacional de Quilmes, 2001).

24 Cf. D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid 1995.

25 *Le reveil de l´Europe,* Gallimard, París 1938, Prefacio, p.10. Cf. la coincidencia de la interpretación de Jouvenel de la Civilización como una empresa a cargo del poder público, con la de la formación del Estado según M. Oakeshott, bajo la fórmula de «una asociación como empresa». *El Estado europeo moderno,* Paidós, Barcelona 2001. La Civilización como el resultado de una empresa colectiva encarnada en el Estado, constituye una poderosa causa de su desmesurado crecimiento.

26 G. Küenzlen, *Der neue Mensch*, op. cit. Concl., II, p.270. No obstante, Küenzlen pasa por alto la influencia de Rousseau en el importantísimo mito del hombre nuevo. El que Rousseau disfrazase de ciudadano al hombre nuevo, no deja percibir bien que la secularización es en realidad mundanización y, al menos en este caso, politización.

27 Vid. B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau,* op. cit., III. Este autor distinguía tres tipos de hombre en Rousseau: el hombre natural, el hombre del pueblo y el hombre civil. V. Goldschmidt distingue en cambio el hombre físico, el metafísico y el moral.

28 Vid. de Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften*, op. cit., 2, pp.

29 Vid. C. L. Becker, *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México 1943.

30 El meollo de la teología progresista es, como se sabe, esa marcha, cuyo específico *background* es una mezcla de la dialéctica hegeliano-marxista y la ley de los tres estados de Comte con el joaquinismo en el trasfondo: la idea de que todo cambio es positivo. En definitiva, la aceptación acrítica del cambio por el cambio. Según eso, la misma religión secular debiera ser aceptada como algo positivo. Esto deja fuera de juego la oposición escatológica entre el bien y el mal y con ello la misma idea de pecado, salvo quizá el «pecado estructural» que se opone a la emancipación/redención de la Humanidad.

31 Vid. *El crepúsculo de las ideologías,* Rialp, Madrid 1965.

32 Cf. M. Oakeshott, *El Estado europeo moderno*, op. cit., IX: «Gobernar semejante Estado equivalía a ejercer una amplia *disciplina doméstica* a la que nada escapaba, llegando incluso a usurpar la autoridad paterna» (p. 147). De ahí la paradoja de la libertad. Y la intuición o el anuncio del Estado Maternal de nuestros días.

33 Para esto J. Freund, *La esencia de lo político,* Ed. Nacional, Madrid 1968.

34 Vid. las veintiuna tesis implícitas en la doctrina de la voluntad general que infiere W. Kersting en *Jean-Jacques Rousseau…,* op. cit., III, 9, pp. 134-136.

35

36 Los escritos y las opiniones en los que se afirma el estatismo ya antiliberalismo de Hegel, son innumerables. Por todos, L. T. Hobhouse, *La teoría metafísica del Estado,* Aguilar, Madrid 1981. En contra, casi como una excepción, aunque, desaparecido el barullo de la izquierda y la derecha hegelianas, las interpretaciones han empezado a cambiar, vid. todavía E. Weil, *Hegel et l'État*, Vrin, París 1970. Esta precisión es importante para entender el curso de las cosas y la trascendencia de pensamiento de Rousseau.

37 Vid. B. de Jouvenel, *Los orígenes del Estado Moderno*, op. cit.

38 *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, París 1972. VI, XVIII, p. 565. (Hay trad. española)

39 *Justicia y seguridad jurídica en un mundo de leyes desbocadas,* Civitas, Madrid 1999, III, p. 23. Véase también IV.

40 «Un sistema de creencias, de mitos, de ritos y de símbolos que interpretan y definen el sentido y el fin último de la existencia humana, haciendo depender el destino

del individuo y de la colectividad de su subordinación a una entidad suprema», E. Gentile, *La religion fasciste,* Perrin, París 2002*,* Postfacio, p. 313.

41 *El problema del constitucionalismo después del Estado Moderno,* Marcial Pons, Madrid 2005.

42 Cf. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 1989, 2005, 2a, XIV, p. 264.

43 *La nueva ciencia de la política,* Rialp, Madrid 1968.

44 *La imaginación teo-política*, op. cit., I, III, p. 33.

45 La primera versión manuscrita se contratitulaba *«o ensayo sobre la. forma de la república»*. Está recogida en la edición de las *Oeuvres complètes* de la Plèiade.

46 *Los orígenes de la democracia totalitaria,* Aguilar, México 1956.

# 3. Capítulo tercero

1 Añade que «los devotos del pasado tienen gran interés en identificar lo peor y la negatividad contemporánea con un producto del ateísmo» y no le falta razón (*Tratado de ateología,* Anagrama, Barcelona 2006, III, 1, p. 57). Por su parte, René Girard cree ver un creciente interés de los ateos de hoy por la espiritualidad y la religión.

2 *Decadencia de lo humano,* Plaza & Janés, Barcelona 1985*,* VII, pp. 124-125. Lorenz transcribe la burla de Schiller, gran amigo de Goethe, adversario de Kant en tanto enemigo del mecanicismo del pensamiento analítico: «Yo sirvo gustoso al amigo; sin embargo, me hace sufrir el hacerlo por inclinación y de resultas me corroe a menudo la impresión de que no soy virtuoso:… por ello estoy apren

diendo a aborrecer al amigo, para poder hacer con repugnancia lo que me exige el deber». La actitud de Kant es una corrupción de la *christliche Liebe,* la caridad cristiana, sustituida por el deber racional, artificial. La amplísima repercusión de la idea kantiana del deber explica muchas cosas.

3 «La esencia de la civilización europea es el nihilismo, puesto que el sentido fundamental del nihilismo es el convertir las cosas en nada, la convicción de que el ente es una nada, y es el actuar dirigido y establecido por esta convicción. La metafísica griega es la expresión originaria y decisiva del nihilismo». *Esencia del nihilismo,* Taurus, Madrid 1991*,* introd., I, p. 28. Severino ve en la técnica la consumación de ese destino de Europa y Occidente.

4 Algo al respecto en D. Negro, *Lo que Europa debe al cristianismo,* Unión Editorial, Madrid 2007, 3a ed.

5 Cf. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, II, 4

6 Cf. Graf von Krockow, *Politik und menschliche Natur. Dämme gegen die Selbstzerstörung*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1987, p. 9.

7 Vid. *Hacia la pregunta del ser,* Paidós, Barcelona 1994, en la edición de J. L. Molinuevo, de *Acerca del nihilismo*, que incluye el texto de Jünger *Sobre la línea*. F. Volpi comenta las actitudes de Jünger y Heidegger ante el nihilismo en *El nihilismo,* Siruela, Madrid 2007, 11.

8 Severino atribuye a los griegos, concretamente a Parménides, la posesión de la idea de nada, que sería para él la clave de la *Esencia del nihilismo*, op. cit., 2a, IV, 3, p. 291. La expresión *mè ón* —no ente— del *Poema* de Parménides se traduce muchas veces equívocamente por nada. Cf. J. Taubes, «Del adverbio *nada* al sustantivo *la nada*», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica,* Katz, Madrid 2007. Una historia de la idea de Nada en S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma 2006.

9 *Problemas fundamentales del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 1994, Intr. IV.

10 F. Volpi recuerda que la hostilidad de Carl Schmitt al judaísmo se debe a que le imputa la secularización como introducción del nihilismo en el cristianismo. *El nihilismo*, op. cit., 13, pp. 148-149. Pero el autor concreto de la «secularización» es el humanismo. Cf. al respecto la *Carta sobre el humanismo* de Martín Heidegger y *Normas para el parque humano* de Peter Sloterdijk.

11 *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, op. cit.

12 Fries había advertido en el pequeño libro de 1949, *El nihilismo, peligro de nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1967, que «la decadencia del cristianismo es la causa del nihilismo», II, p. 50. En *Abschied von Gott? Herausforderung und Chance des Glaubens*, Freiburg i. B., Herder 1991, la reedición definitiva de ese libro tras el Vaticano II, Fries se muestra más optimista.

13 *Textos y contextos,* Ariel, Barcelona 2001, «Excurso».

14 Mejor que en la «angustia» en la «ansiedad» si es más correcto traducir así la palabra alemana *Angst* como propone R. Alvira en «Sobre el comienzo radical. Consideraciones acerca del *El concepto de la angustia* de S. A. Kierkegaard», en *Thémata. Revista de filosofía,* n. 15 (1995).

15 *La révolution du nihilisme,* Gallimard, París 1939, I, II. La revolución permanente, uno de cuyos teóricos fue Trotski, difundida científicamente como un imperativo del cambio social por la sociología, la pedagogía, la ciencia jurídica, la política —política económica, política social, política educativa, etc…— constituye una característica de los regímenes totalitarios que, como dice Alain de Benoist, siempre se ven obligados a huir hacia delante.

16 *Die totale Mobilmachung,* Klett-Cotta, Hamburgo 1934 *(Sämtliche Werke, Band 7).*

17 C. Schmitt, «La revolución legal mundial», en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n. 10 (jul.-ag. 1979). Cf. G. Rose, *Dialectic of Nihilism. Post-Structuralism and Law*, Basil Blackwell, Oxford 1984.

18 *Eurotaoísmo*, Seix Barral, Barcelona 2001, p. 142.

19 *Eurotaoísmo,* op. cit., p. 90.

20 Cf. R. Guénon, *La gran tríada,* Eds. Obelisco, Barcelona 1986

21 Vid., por ejemplo, R. Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa,* Gedisa, Barcelona 1995. Chartier arranca de la crítica a Hazard y a su seguidor Daniel Mornet, autor de un libro también muy conocido sobre el pensamiento del siglo XVIII.

22 A. García-Trevijano insiste en el carácter de bache histórico de la revolución francesa. Vid., por ejemplo, *Frente a la Gran Mentira*, Espasa-Calpe, Madrid 1996. Espec. III. Para este autor, «a pesar de lo mucho que se ha investigado sobre la Revolución francesa, el fenómeno es todavía virgen, en aspectos esenciales, para la restauración ideológica del sentido político de aquellos acontecimientos». Cf., todavía, el estudio de P. Gaxotte, *La révolution française,* Fayard, París 1928

23 *Les deux révolutions françaises*, La Baconnière, París 1951.

24 Cit. por F. Volpi, *El nihilismo*, op. cit., 3, p. 22.

25 Vid. M. Kuehn, *Kant*, Acento Editorial, Madrid 2003, 3, pp. 199-200.

26 Esto descoyunta todo el sistema de ideas creencia vigente. Lo explicaba Scheler al tratar de la filantropía: «la idea del universal amor al hombre ha sido empleada polémicamente con gran frecuencia a base de resentimiento. También sostenemos aún hoy [Scheler responde a críticas anteriores], que el poner el valor del amor universal al hombre por encima del amor cristiano, a la persona y a Dios, así como del amor a la patria, o del amor a la nación y al hombre del propio círculo de cultura, como también el de poner el valor del utópico 'amor al más lejano' (Nietzsche) por encima del 'amor al prójimo', es una obra de resentimiento que se limita a 'esgrimir' el primero (es decir, es una transformación ideológica del odio contra Dios, del odio contra la persona espiritual en el hombre y su posible perfección, del odio contra la patria, contra el 'prójimo')» *Esencia y formas de la simpatía,* Losada, Buenos Aires 1957. A, VI, D), p. 132.

27 *Frente a la Gran Mentira*, op. cit., III, p. 75.

28 F. Furet, *La Révolution (1770-1780),* Hachette, París 1988, 3, p. 115.

29 Cf. en relación con todo esto E. Kedourie, *Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, II, en V, p. 68, transcribe Kedourie esta profecía de Heine: «Habrá futuros kantianos que, en el nuevo mundo por venir, no sentirán reverencia por nada, y se entregarán a la destrucción sin compasión y se amotinarán con la espada y el hacha por toda la vida europea para extirpar la última raíz del pasado…».

30 *Crítica de la razón práctica*, 1a, I, 1, & 5.

31 *Frente a la Gran Mentira*, op. cit., III, p. 77.

32 *El conflicto de las facultades,* Losada, Buenos Aires 1963, 2a parte, «El conflicto de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Derecho», 6. Vid. también 7: «Historia profética de la humanidad».

33 *Conferencias sobre la filosofía política de Kant,* Paidós, Barcelona 2003, 7a, p. 86. Arendt concedía gran importancia a la actitud de Kant ante la revolución francesa, pero rechaza que su filosofía política, en la medida en que se puede hablar de ella, legitime el derecho a la revolución. En realidad, Kant, inmerso en la tradición luterana, di-

fícilmente podía aceptar el derecho de resistencia, consustancial a la tradición del gobierno limitado.

34 M. Kuehn, *Kant,* op. cit., 8, p. 476.

35 «La moral, en cuanto está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre, que por el hecho mismo de serlo se liga con su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo… La moral… no necesita en modo alguno de la religión, pues se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica». Así comienza el prólogo a la primera edición de 1793 a *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1969.

36 Véase sobre este momento, J.L. Comellas, *El último cambio de siglo. Gloria y crisis de Occidente: 1870-1914,* Ariel, Barcelona 2000.

37 S. Rosen rechaza el radicalismo con que explotó Heidegger el «Dios ha muerto» de Nietzsche teniendo en cuenta las posiciones de Wittgenstein y otros pensadores. *Le nihilisme. Un essai philosophique*, Ousia, Bruselas 1995, 4, pp. 149 ss.

38 El P. Pedro de Rivadeneira escribía al príncipe don Felipe (luego FelipeIII) al comienzo de su *bestseller Tratado del príncipe cristiano* (1595) refiriéndose a los políticos en el sentido de Bodino, que se escudaban en la razón de Estado, llegando a formar un estamento a medida que se afirmaba y aumentaba el Estado, que eran «indignos de tal nombre». Son, decía Rivadeneira, «la peor y más abominable secta que Satanás ha inventado… salida del infierno para abrasar de una vez todo lo que es piedad y temor de Dios, y arrancar todas las virtudes que son propias del príncipe cristiano».

39 Parece haber sido F.H. Jacobi el primero en utilizar la palabra nihilismo en una carta a Fichte de 1799 para tachar al idealismo de nihilista. Tendría un antecedente en la palabra *Nihilianismus*, empleada en 1786 por Johann Andreas Cramers. El ruso N. J. Nadjezdin llamó nihilistas en 1829 a Pushkin y su grupo literario. El primero que la empleó en un sentido más preciso debió ser Franz von Baader en 1826 refiriéndose a la ciencia en un discurso en la Universidad de Munich. Turgueniev empleó la palabra como la negación de todo lo fundado en la tradición, la autoridad y cualquier tipo de validez. Véase D. Arendt (ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*. Especialmente las contribuciones de G. Gloege, T. Süss, H. Wein, W. Vordtriede y O. Pöggeler. Este último sostiene que el concepto fue objeto de intensas discusiones en el contexto de Hegel; filosóficamente con relación al tema de la «conciencia infeliz». Cf. la síntesis de la historia del nihilismo contemporáneo de W. Kraus, *Nihilismus heute. Oder: die Geduld der Weltgeschichte*, Zsolnay, Viena-Hamburgo 1983. También, W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, op. cit. F. Volpi apunta en *El nihilismo* otros posibles antecedentes.

40 Sobre la autonomía moral, cf. la Intr. de Antonello y Castro Rocha a R. Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J. C. de Castro Rocha,* Trotta, Madrid 2006, pp. 17-18.

41 Cf. M. Kuehn, *Kant*, op. cit., 8, pp. 520 ss.

42 Vid. D. Negro, «Sobre la teoría del orden», *Empresas políticas*, n. 9 (2008).

43 *La metafísica de las costumbres*, op. cit., 1a & D, pp. 40-42.

44 *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporáneo,* Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles 2007. Intr. 2, p. 7.

45 «Kant no se refiere a su antropología [en la *Crítica de la razón pura*] —prosigue Heidegger— no sólo porque ésta sea empírica y no pura, sino porque, debido a ella, aún la manera de interrogar por el hombre se convierte en un problema en el curso de la fundamentación… Lo problemático de la pregunta acerca del hombre es precisamente la problemática que salió a la luz en la realización de la fundamentación kantiana de la metafísica». § 38: «La pregunta acerca de la esencia del hombre y el verdadero resultado de la fundamentación kantiana», *Kant y el problema de la metafísica,* Fondo de Cultura Económica, México 1954, p. 179.

46 *Las ilusiones del posmodernismo*, op. cit., 5, p. 163.

47 Vid. el sugerente libro de C. Castrodeza, *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable*, Trotta, Madrid 2007.

48 F. H. Tenbruck, al insistir en el absolutismo de las ciencias sociales, escribía que estas ciencias no son en la actualidad «el fruto último y más maduro del árbol del conocimiento social capaz de impulsar todavía flores más bellas; son más bien el resultado de la sistematización y racionalización inmanente de un concepto objetivable y problematizable, que ya no puede ser visto como una forma de inteligibilidad previa, de un proceso que nos es familiar a partir de la historia de la imagen del mundo y que puede ser estudiado principalmente en la historia de toda teología… Vale más bien, en conexión con la historia de la fe de los modernos…» *Die unbewaltigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen,* op. cit. En sentido parecido la «antisociología» de H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, dtv, Munich 1977.

49 *Nietzsche,* Destino, Barcelona 2000, II, p. 81. Un buen libro, crítico con la interpretación del nihilismo de Nietzsche y su elaboración por Heidegger y otros pensadores, es el citado de S. Rosen —escrito bajo la inspiración de Leo Strauss— *Le nihilisme. Un essai philosophique*.

50 *La política de la fe y la política del escepticismo*, op. cit. «El escepticismo —distinguía T. S. Eliot— es indicio de un elevado nivel de civilización, a pesar de que, cuando deriva en pirronismo, constituye una de las causas por las que aquélla puede morir». *La unidad de la cultura europea*, op. cit., 1, p. 53.

51 *Nietzsche,* op. cit., II, V, p. 82.

52 Cf. T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, op. cit., 4, pp. 119 ss.

53 Tomás Eckhart distinguía entre Dios y la divinidad, el Dios personal de la revelación de la divinidad impersonal de la apariencia mística, a la que atribuye prioridad, pues «Dios aparece y desaparece». Esa opinión fue condenada por la Iglesia, pues en el cristianismo lo único divino es Dios.

54 Cf. E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, 2a ed., Wilhelm Frank, Munich 1996, V.

55 R.Dean, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 2006, 6, 3, p. 129.

## 4. Capítulo cuarto

1 Cf. D. Castellano, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la modernidad*, Marcial Pons, Madrid 2004. J. F. Segovia, *Derechos humanos y constitucionalismo*, Marcial Pons, Madrid 2004.

2 Vid., respectivamente, J. Fueyo Álvarez, «La crisis moderna del principio de realidad», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n. 70 (1993), y J. Grondin, *Del sentido de la vida*, op. cit. P. E. Gottfried destaca, en *La extraña muerte del marxismo. La izquierda europea en el nuevo milenio*, Ciudadela, Madrid 2007, estos aspectos en relación con «la nueva cultura política». El sentido común reconoce las evidencias, los datos acerca de la realidad. Datos *a priori* a los que es preciso atenerse. Por ejemplo, la libertad, la razón o la finitud humana como propiedades innatas de la naturaleza humana.

3 *La condición humana,* Paidós, Barcelona 1993*,* I, 1, pp. 22-24

4 *El arte de prever el futuro político*, Rialp, Madrid 1966, p. 77.

5 *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Áltera, Barcelona 2002, p. 89. La palabra *modernus*, relacionada con *modus*, modo, procede del siglo V. Se utilizaba para designar el presente, que se había vuelto cristiano, del pasado pagano. La modernidad consiste, pues, en la introducción de un nuevo *modus* de ser como predominante: el modo mundano o secular. La frase de Gómez Dávila alude a este significado.

6 K. S. Templeton, Jr. (ed.), *The Politization of Society*, Liberty Press, Indianapolis 1979, «Introduction», II, p. 14.

7 *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1980, Intr. 1, p. 14.

8 *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana,* op. cit. Para la historia del concepto, especialmente en Inglaterra, donde en realidad se suscitó el problema, R. D. Cumming, *Human Nature and History. A Study of the Developmnt of Liberal Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago/London 1969. Puede ser de alguna utilidad el breve ensayo de L. Stevenson, *Siete teorías de la naturaleza humana*, Cátedra, Madrid 1981.

9 *El hombre*, op. cit. Intr. 1, p. 17.

10 Cf. D. Negro, *La situación de las sociedades europeas. La desintegración del* êthos *y el Estado,* Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales «Francisco de Vitoria»/Unión Editorial, Madrid 2008.

11 Vid. P. L. Berger, *Cuestiones sobre la fe*, Herder, Barcelona 2006, 6.

12 *Historia universal del hombre*, Fondo de Cultura, México 1965, 4a ed. Coincidiendo en cierto modo con Kahler, hoy se tiende a ver en el hombre una *persona*. X. Zubiri se ha ocupado del tema en varios lugares, especialmente en *Sobre el hombre*. Muchos

teólogos superan el dualismo alma-cuerpo basándose en el concepto de persona, quizá más acorde por otra parte con las enseñanzas de la ciencia, y en la promesa de la resurrección de los muertos. Vid. una fundamentación bíblica en F. Fernández Ramos, *De la muerte a la vida*, Editorial San Esteban, Salamanca 2005. Esto resuelve el debatido embrollo entre individuo y persona. Cf. también, M. Frank, *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción postmoderno*, op. cit.

13 El cristianismo ha desdivinizado la Naturaleza y, en ese sentido la naturaleza humana. Lo propio del hombre en el contexto de la Naturaleza es su carácter trascendente. La desdivinización es la causa de que el hombre, autodivinizándose, luche contra la Naturaleza con la pretensión de dominarla por completo.

14 *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Rev. de Occidente, Madrid 1961, 5a ed.

15 Sobre el historicismo F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*. Meinecke veía en la aparición del historicismo una de las revoluciones espirituales más grandes acaecidas en el pensar de los pueblos de Occidente. Pone a la Historia frente a la Naturaleza

16 Según K. R. Popper, el historicismo en sentido negativo es «un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica constituye su fin principal, y que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los 'ritmos' o los 'modelos', de las 'leyes' o las 'tendencias' que yacen bajo la evolución de la historia», *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid 1961, Intr. p. 17. El «esencialismo» histórico.

17 El reduccionismo histórico contribuye a la inteligibilidad de la historia, pero es insuficiente para *comprenderla*. Su virtud, escribe Gómez Dávila, radica en que «disuelve la compacta opacidad de bloque en que todo acontecimiento se presenta, y persiguiendo, a través de innúmeros vericuetos y de múltiples vicisitudes, el factor que elige, consigue analizar la estructura íntima de los hechos, y trazar las curvas laberínticas de sus articulaciones» a fin de «considerar todo hecho como un sistema inagotable de interdependencias». *Textos* I, Villegas, Santa Fe de Bogotá 2002, p. 124.

18 Sobre Comte: H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, op. cit.

19 El evolucionismo, alentado por el historicismo, estaba en el ambiente desde muy atrás. La recepción del epicureísmo por el humanismo habría introducido las ideas evolucionistas. Vid. B. Wiker, *Moral Darwinism: How we become hedonists*, Inter Variety Press, Downers Grove 2002.

20 *Textos* I, op. cit., p. 77. Gómez Dávila se refiere a la concepción absolutista y religiosa de la democracia criticada por Tocqueville, más bien que a la democracia como una de las formas posibles de régimen político.

21 Cf. D. Negro, «Sobre la teoría del orden».

22 *Ensayos políticos*, op cit. «Del acuerdo entre los partidos», pp. 147-148.

23 *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México 1947, 1.aed., I, p. 35.

24 Para una historia de la idea de lo sagrado, Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, op. cit.

25 *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement,* op. cit. También algo al respecto en M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Akal, Madrid 2008.

26 En realidad, para Hobbes, el ser humano es más bien desconfiado, como lo prueba precisamente la famosa máxima copiada de Plauto *homo hominis lupus*. El lobo no es agresivo sino desconfiado. La interpretación corriente de esta máxima está influida seguramente por su lectura con anteojeras protestantes, quizá por el propio Hobbes.

27 Julián Freund distingue con razón, como es sabido, entre maquiavelismo y maquiavelianismo. Para él, la actitud de Maquiavelo es metodológica. Vid. J. Molina, *Julien Freund. Lo político y la política,* Sequitur, Madrid 2000.

28 A la verdad, no era nada nuevo lo que le escribió Acton, escritor católico, a Mandell Creighton: «el poder *tiende* (subrayado nuestro) a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente». «Los grandes hombres [políticos] son casi siempre malos hombres, incluso cuando ejercen influencia y no autoridad; aún más, cuando se añade la tendencia o la certidumbre de corrupción por parte de la autoridad». La idea es, dice en otro lugar, que «entre las causas que degradan y desmoralizan a los hombres, el poder es la más constante y la más activa». *Essays in Religion, Politics and Morality*, en *Selected Writings of Lord Acton*, Liberty Classics, Indianápolis 1985, p. 519. Tocqueville decía que «el apego que uno tiene por el poder absoluto es directamente proporcional al desprecio que siente por sus conciudadanos».

29 *Intelligenza politica e ragion di stato*, Giuffrè, Milán 1984.

30 *Après la défaite,* Plon, París 1941, XII, p. 194.

31 Para la distinción entre político e impolítico, J. Freund, *Politique et impolitique*, op. cit

32 Sobre la importancia de la doctrina de Pelagio en el tema de la perfección del hombre, J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, Liberty Fund, Indianapolis 2000, 3a ed., 5.

33 *The Perfectibility of Man,* op. cit., 9, p. 264.

34 *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid 1974, IX, 2, p. 377.

35 J. Le Goff, *El Dios de la Edad Media*, Trotta, Madrid 2004, 1, p. 15.

36 Cf. C. Schmitt, «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes», *Razón española*, n. 131 (mayo-junio 2005).

37 Vd. sobre el origen pagano de esta doctrina D. K. van Kley, *Los orígenes religiosos de la revolución francesa,* Encuentro, Madrid 2002. Cf. M. A. Rodríguez de la Peña, *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media,* Actas, Madrid 2008. Dawson y muchos historiadores siempre han notado la falta de fundamentos religiosos —cristianos— de la época de Luis XIV, dominada por esa doctrina del derecho divino, que precedió a las Luces, aunque también puede relacionarse con el calvinismo secularizado.

38 *Esencia de la filosofía y otros ensayos,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1980, «Como interpreta el sentido común la filosofía según las obras del Sr. Krug», p. 139.

39 Vid. D. Negro, «Rousseau y los orígenes de la política de consenso», *Revista de Estudios Políticos*, n. 8 (1977). Del mismo, «Desmitificación del consenso». *Razón Española*, n. 145 (2007).

40 *Esencia de la filosofía,* op. cit. «Noticia en Baviera. Explosión de alegría popular por la destrucción definitiva de la filosofía», p. 46. El objeto de la ética discursiva y comunicativa de J. Habermas y K. O. Apel y, por otra vía, la de J. Rawls, es el consenso. Esas éticas presuponen que, siendo imposible conocer la verdad ontológica, la verdad del orden social radica en la unanimidad de la opinión pública. En último análisis, la opinión sustituye a la verdad. De esta forma de entender el consenso recibe su sentido comunitario la religión secular. La religión en el sentido habitual de un sistema de creencias, se basa en la fe. Estas éticas son como ateologías de la religión secular basadas en la opinión.

41 Sobre el concepto de ideología de Destutt y su conflicto con Napoleón, H. Barth, *Verdad e ideología*, Fondo de Cultura, México 1951.

42 Su nómina la contabilizó François Picavet en el siglo XIX en un libro que no ha perdido interés: *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Georg Olms, Hildesheim 1972.

43 En su *Mémoire sur la faculté de penser*, publicada en agosto de 1798

44 Vid. F. E. Manuel, *The Prophets of París*, y F. E. Manuely F. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*.

45 Como los muy leídos Ralph Waldo Emerson y Henry Thoreau. Vid. J. Heath y A. Potter, *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*, Taurus, Madrid 2005, 3, pp. 85 ss. Los autores describen cómo invirtió Freud a Hobbes: pp. 99 ss.

46 Clifford Geertz describe así el *êthos*. El *êthos* es «el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que tiene un pueblo ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo». Y como «los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente, el *êthos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito en el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de las cosas, del cual constituye una auténtica representación aquel estilo de vida». *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1990, 4a ed., 5, I, p. 118 (trad. ligeramente modificada). La lucha de la religión secular por dominar el *êthos* sería la causa del actual radicalismo laicista.

47 Vid. P. E. Gottfried, *La extraña muerte del marxismo*, op. cit.

48 Vid. D. Negro, «Augusto Comte y el espíritu de la Sociología: de la idea de civilización a la razón pública de la sociedad industrial», en *Revista Internacional de Sociología*, n. 5-6 (en-jun. 1974).

49 Cit. en P. Singer, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Crítica, Barcelona 2000. Singer, muy crítico con el mecanicismo marxista, postula la renovación de la izquierda mediante la biopolítica, de la que es uno de sus campeones. Vid. el resumen de sus ideas en D. de Marco y B. D. Wiker, *Arquitectos de la cultura de la muerte*, Ciudadela, Madrid 2007, 7a.

50 C. Castrodeza, *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable,* op. cit., 1, p. 41. Este autor cita que el padre de la paleontología actual, G. G. Simpson, sugirió que el tiempo se debería contar desde el nacimiento de Darwin y no de Cristo. Vid. lo que sigue.

51 M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid 2005, «Verdad y poder», p. 152.

## 5. Capítulo quinto

1 Cit. en J. Ordóñez, V. Navarro y J. M. Sánchez Ron, *Historia de la ciencia*, Austral, Madrid 2004, «Edad Contemporánea», 1, p. 443.

2 Vid. D. de Marco y B. D. Wiker, *Arquitectos…,* op. cit., y Passmore, *The Perfectibility of Man*, op. cit.

3 Una somera descripción del ambiente a este respecto en M. Burleigh, *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Suma de Letras, México 2005.

4 Secta protestante que niega la Trinidad. Dios sería una sola persona y ni el Hijo ni el Espíritu Santo son idénticos con Él. Un antecedente es el arrianismo.

5 Para todo esto, D. de Marco y B. D. Wiker, *Arquitectos…,* op. cit.

6 El título completo de la obra capital de Darwin reza: *El origen de las especies a través de la selección natural o la preservación de las razas más dotadas en la lucha por la vida*.

7 En relación con el tema, R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires 2006.

8 Al comienzo de su breve *status quaestionis* de la biopolítica «Brevi note sul dominio del corpo. Il politico e la sfera politica», en C. Gambescia (coord.), *Che cos'è il politico? Nuove ipotesi e prospettive teoriche*, Settimo Sigillo, Roma 2006.

9 La politológica, la escatológica y la demonológica según Dolf Sternberger en *Drei Wurzeln der Politik*, Insel, Frankfurt a. M. 1978, 2 vols.

10 Como es sabido, Aristóteles distinguía entre estas dos clases de vida. La vida como *bios* es la vida inteligente, de los seres racionales. La vida como *zoé* es la vida animal, primitiva, de las bestias.

11 Op. cit., p. 17.

12 N.Chomsky/M. Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Katz, Buenos Aires 2006, 2a, pp. 53-54.

13 Vid. S. Borruso, *El evolucionismo en apuros*, Criterio, Madrid 2000, 4a parte.

14 *El Hitler de la Historia. Juicio a los biógrafos de Hitler*, Turner, Madrid 2003, IX, p. 208. Lukacs destaca el carácter progresista radical de este movimiento.

15 Al evolucionismo biológico hay que sumar la influencia del racismo cultural del conde Arthur de Gobineau, luego el de H. St. Chamberlain, Lothroph Stoddard, etc

16 *The Abolition of Man*, op. cit., p. 451 (trad. esp.: *La abolición del hombre,* op. cit., p. 60).

17 *Las ilusiones del posmodernismo*, op. cit., 5, p. 173.

18 Vid. M. Burleigh, *El Tercer Reich*, op. cit., 5. También, entre la numerosa literatura al respecto, recientemente la descripción de A. Finkielkraut en *Nosotros los modernos*, Encuentro, Madrid 2006, 3a, IV.

19 *Lecciones de Teoría Constitucional*, Colex, Madrid 2007, p. 428

20 En la perspectiva de la biopolítica se evidencia la destrucción de la idea de Derecho por los derechos humanos cuando se reivindica, entre otros por organismos internacionales o por la socialdemócrata Unión Europea, la consideración del aborto como un derecho humano. Por otra parte, de los derechos humanos, que son individuales, procede contradictoriamente la idea de los derechos de los pueblos, el derecho de autodeterminación, un «derecho bárbaro», dice el sociólogo alemán Ralf Dahrendorf. Sólo los hombres concretos tienen derechos en relación con otros hombres concretos.

21 A eso apunta, por ejemplo, la discutida ley española (2007) de Educación para la Ciudadanía, paralela a las reticencias de la ideología progresista de la Monarquía frente al estudio de la religión, que presupone la existencia de una naturaleza humana común, fija y universal. Es una consecuencia de la politización a que induce la religión secular.

22 Vid. P. E. Gottfried, *La extraña muerte del marxismo*, op. cit.

23 Esta primacía no sólo ha producido la separación de «las dos culturas» —la literaria y la científica natural— según C. P. Snow en *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Alianza, Madrid 1977, sino que ha dado lugar a una tercera cultura, la de las ciencias humanas, que integra la primacía del método en los asuntos humanos. Vid. A. Finkielkraut, *Nosotros, los modernos*, op. cit.

24 *La estupidez. Ideologías del postmodernismo*, Península, Barcelona 1988. Un tema apasionante, apuntado por Ortega, es el de las épocas estúpidas. La estupidez, escribe Félix Duque resumiendo a R. Musil, «debe ser comprendida desde lo que él denomina la 'ineficiencia': la estupidez apunta a una 'incapacidad' general para mantener relación con determinadas verdades, valores y desafíos». Pról. a Musil y Erdmann, *Sobre la estupidez*, Abada, Madrid 2007, p. 35.

25 *L'oscuramento dell'intelligenza*, L'Epos, Palermo 2000. Sciacca, quien tenía presentes los textos de Musil y Erdmann, veía como una de las causas de la estupidez, la ne-

gación de lo que no se ve y la aceptación en cambio de las cosas más absurdas. La política contemporánea es un buen ejemplo.

26 La destrucción de la idea de Derecho y la culminación de la estupidez como motor de la biopolítica se evidencian con la difusión de la idea, uno de cuyos principales promotores es Peter Singer, de los derechos de los animales. Se podría preguntar: ¿tienen los animales derechos «humanos»? Aunque es verdad que la expresión derecho humano es en sí misma una redundancia, salvo que, justamente, se quiera distinguir el Derecho «humano» del no humano… La idea de la equiparación entre hombres y animales estaba implícita en el darwinismo (no en Darwin) y casi explícita en la concepción nacionalsocialista. En una alocución a mandos SS en Posen, decía Himmler en octubre de 1943: «Nosotros los alemanes, que somos el único pueblo de la tierra que tiene una actitud decente hacia los animales, adoptaremos una actitud decente hacia esos animales humanos [en este caso se refería sólo los judíos]…», cit. en el *El Tercer Reich,* op. cit. de M. Burleigh, 8, p. 1129. Basta aplicar el principio democrático igualitario sin las restricciones del sentido común, para animalizar a todos los humanos.

27 Desde la política identitaria, que sustituye las personas por categorías, al terrorismo de lo políticamente correcto en el lenguaje y el avergonzamiento o condena, incluida la persecución, por el empleo de palabras o expresiones que sus partidarios consideran «incorrectas», aunque sean simplemente las acostumbradas, etc. Incluso el tono apocalíptico en bioideologías como la ecologista. M. Burleigh estudia el nacionalsocialismo —con su sentimentalismo, historicismo, cientificismo y biologicismo— como una religión política. Esa ideología hizo de la ciencia biológica su evangelio particular. Burleigh transcribe una cita del Führer en la que sólo aparentemente niega expresamente el carácter religioso de esta bioideología, acentuando en cambio el científico. Comienza así: «El nacionalsocialismo es una concepción fría y sumamente razonada de la realidad que se basa en el máximo conocimiento científico [la biología] y en su expresión espiritual…». *El Tercer Reich*, op. cit., Introd., p. 51, y sobre todo en 3, pp. 451 ss.

28 Desde el estudio de Durkheim sobre el suicidio utilizando la estadística,las ciencias sociales han introducido la costumbre de tratar la muerte como un despersonalizado hecho social. Según el cardenal Carlo Caffarra, la muerte no sería un acto del hombre sino un hecho natural, con lo que «la progresiva negación de la dimensión histórica de la muerte» ha deconstruido la conciencia religiosa de la muerte. «Por qué la muerte no tiene nada de bueno», *Humanitas*, n. 52.

29 Vid. P. E. Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, University of Missouri Press, Columbia 200

30 El nacionalismo tiene de suyo —aún antes de que fuese ganado por el darwinismo— connotaciones biológicas. Cuando escribían Sabino Arana sobre los vascos o el dr. Robert sobre los catalanes, ya funcionaba el darwinismo social, por lo que podrían pasar como antecedentes del nacionalsocialismo hitleriano.

31 Vid. *Arcadie, essais sur le mieux vivre,* Futuribles, París 1970, y *La civilización de la potencia*, Magisterio Español, Madrid 1979.

32 Debió ser grande su influencia en el nacionalsocialismo. Directamente, desde luego no, como tampoco Nietzsche, que a pesar de su darwinismo, no tenía nada en común con esa bioideología. Schelling influyó probablemente en el monismo panteísta de Haeckel (*Alles ist Natur, Natur ist Alles*, Todo es Naturaleza, la Naturaleza es todo). El nacionalsocialismo, movido por el ideal de la raza perfecta y superior, divinizó la Naturaleza como fuente de la Vida. Vid. Burleigh, *El Tercer Reich,* op. cit.

33 Vid. entre otros C. Poliny C. Rousseau, *La cité de naturée*, PSZ, París 1997. W. Theobald, *Mithos Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewegung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003.

34 Dos sugerentes libros recientes sobre el tema son el de T. Bethell, *Guía políticamente incorrecta de la ciencia*, Ciudadela, Madrid 2006, y el de Ch. C. Horner, *Guía políticamente incorrecta del calentamiento global (y el ecologismo),* Ciudadela, Madrid 2007.

35 Vid. A. Finkielkraut, *Nosotros, los modernos*, op. cit., 4a, 5. Cf. las consideraciones que hacía Ch. Lasch sobre la destrucción de la familia por la bioideología de la salud en *Refugio en un mundo despiadado. Reflexiones sobre la familia contemporánea*, Gedisa, Barcelona 1996. La Organización Mundial de la Salud es el más potente centro difusor de esta bioideología. Esa politizada institución internacional, incapaz de definir qué es la enfermedad, define en cambio la salud como «un estado completo de bienestar físico, psicológico y social». Definición de la que se ha burlado el cirujano Imre Loeffler comentando que «ese estado sólo se produce durante la experiencia de un orgasmo simultáneo con tu pareja… por lo que la mayoría de los mortales seríamos enfermos».

36 Un curioso panfleto irónico contra el feminismo y la homosexualidad es el del francés E. Zemmour, *Perdón, soy un hombre. Y no lo puedo evitar,* Áltera, Madrid 2007.

37 La ideología de la salud ocupaba un lugar prominente en la política biológica de la cosmovisión nacionalsocialista: «El nazismo, escribe Burleigh, invistió de autoridad religiosa a las leyes naturales… adoptó sin problema la medicina homeopática y holística, y símbolo de ello fueron los cultivos de hierbas medicinales en Dachau y la monopolización de la producción de agua mineral por la SS, y no careció de elementos de moda y de reforma de la vida relacionados con los efectos perjudiciales del tabaco o con la necesidad de comer pan integral. Esto no sólo era indicio de un interés más general, y mucho menos benigno, por la autenticidad y la pureza, sino también de una forma de pensar que se oponía a la industria capitalista de la alimentación». *El Tercer Reich,* op. cit. Cap. 5o titulado: «La extinción de las ideas de ayer: eugenesia y eutanasia». La esterilización pretendía acabar con la herencia genética de familias en las que se encontraba a alguien con una deficiencia juzgada nociva (hoy es uno de los supuestos del aborto legal cuando no es totalmente libre). La finalidad del Holocausto era acabar con una raza defectuosa. Sobre los orígenes de la cultura de la muerte, D. de Marco y B. D. Wiker, *Arquitectos…,* op. cit. Burleigh señala los aspectos utilitarios de esta bioideología, relacionados con la contención del gasto social (es una las causas de la aceptación de la eutanasia). *El Tercer Reich,* op. cit. Espec. 5.

38 La dignidad es un título honorífico. La decadencia de estos. títulos prueba la tergiversación del concepto. Chr. Joerges y N. S. Ghaleigh sostienen en «On Nazi 'Ho-

nour' and the New European Dignity», que fue el nacionalsocialismo el que popularizó la idea de dignidad —un concepto social, no moral— para destacar la superioridad de la raza aria. G. L. Neuman opone serios reparos a esa tesis en «On Fascist Honour and Human Dignity: A Sceptical Response». Ambos artículos en Chr. Joerges y N. S. Ghaleigh, *Darker Legacies of Law in Europe. Shadow on National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*, Hart Publishing, Oxford and Portland (Oregon) 2003.

39 Vid. al respecto su famoso artículo «La tiranía de los valores», *Revista de Estudios Políticos,* n. 115 (en.-feb. 1961). Los valores tienen un lejano antecedente en los *entia moralia* de Samuel Pufendorf.

40 Cf. H. Hemminger, *Kindheit als Schicksal? Die Folgen frühkindlicher seelischer Verletzungen,* Rowoholt, Hamburg 1982.

41 Por supuesto, existen científicos que no vacilan en extrapolar la evolución a estos asuntos, bien por descuido, bien por creerse autorizados a entrometerse en este campo, o bien haciendo del evolucionismo una especie de religión. En parte, son las servidumbres del especialismo. Hay una gran batalla de carácter ideológico, especialmente en Norteamérica, entre evolucionistas y antievolucionistas.

Estos últimos principalmente por razones religiosas, en la creencia de que la evolución contradice la Creación divina de las cosas. También hay científicos que para oponerse al dogmatismo evolucionista inventan una teoría correctora, la del «diseño inteligente», que, en el estricto sentido científico, tampoco pasa de ser una hipótesis. Nadie aporta una prueba convincente y la ciencia exige pruebas evidentes. El evolucionismo, del que existía una vieja versión agustiniana sobre la creación divina a partir de unas *rationes seminales*, es una hipótesis que puede orientar la investigación, pero no es una teoría de la que pueda inferirse ninguna conclusión dogmática, ni para la ciencia ni para la vida social y mucho menos en relación con la religión. La discusión al respecto entre la ciencia y la religión carece de sentido, lo que no obsta a que se esgrima ideológicamente el evolucionismo contra las creencias religiosas. Vid. las obras citadas de Pinker y Borruso.

42 Lo hace S. Pinker en la obra citada. La postura personal de Pinker es muy parecida a la de un materialista idealista o agnóstico que cuida los límites entre la ciencia y los llamados valores.

## 6. Capítulo sexto

1 Es muy instructivo a este respecto el *Tratado de ateología,* op. cit. de Onfray, asentado en la vieja tesis inmanentista de Comte de los tres estadios de la vida de la Humanidad. Según Comte, el estadio o estado teológico es el más antiguo y ya ha sido superado por el metafísico, que rechaza la religión —un ejemplo es la misma obra de Onfray—, pugnando por imponerse el último estado, el positivo. Sin embargo, Comte iba más lejos que Onfray: el mismo ateísmo estaría destinado a ser superado a medida que el hombre se haga más religioso. En realidad, Onfray sigue instalado en el estadio

metafísico. El libro, de un nietzscheanismo banal, es interesante como recopilación de tópicos sobre el tema.

2 «Cultura y socialismo», en *Literatura y revolución*, Akal, Madrid 1979, p. 302.

3 *Mitos políticos modernos*, Fondo de Cultura, México 1984, IV, I, p. 211.

4 . *Der Neue Mensch,* op. cit. Al comienzo. E. Gentile aborda detenidamente

en *Fascismo. Historia e interpretación*, Alianza, Madrid 2002, el mito del hombre nuevo en el fascismo italiano, insistiendo en su carácter precursor en ese punto del nacionalsocialismo e ideologías posteriores. Considera el «mito de los hombres nuevos», muy difundido ya antes de la Gran Guerra, uno de los síntomas de la crisis de la civilización liberal.

5 *Hitler me dijo…,* op. cit., p. 249. Según Rauschning, el *Führer* continuó: «Le voy a comunicar un secreto. Yo he visto al hombre nuevo. Es intrépido y cruel. Tuve miedo ante él».

6 *Del sentido de la vida*, op. cit., 10, p. 130.

7 Vid. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi,* op. cit., I, pp. 4 ss.

8 Onfray pretende superar el nihilismo separando la religión secular del principio de inmanencia: «cuando la creencia se desprende de la inmanencia, el ateísmo se reconcilia con la tierra, el otro nombre de la vida», escribe al final del prólogo a su *Tratado de ateología*.

9 El Renacimiento buscó la inmortalidad en la fama. Hay un curioso paralelismo entre el anhelo humanista de inmortalidad y las luchas en el antiguo Egipto por la igualdad religiosa para conseguirla. Las luchas provocaron una crisis institucional en el período comprendido entre la dinastía VI a la XI (2420-2065), culminando en la «Gran Revolución» bajo las dinastías IX y X. Hacia el año 2000 (a. d. C.), todos los egipcios consiguieron la igualdad religiosa y con ella la inmortalidad, el derecho a transformarse en un Osiris tras la muerte.

10 *Imaginación teo-política*, op. cit. Intr., pp. 16-17.

11 *Le religioni…,* op. cit., VI, p. 210.

12 «La moral moderna se basa en la propensión a desconfiar radicalmente del hombre en general y de sus valores morales en particular». M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, op. cit., V, 1, p. 141.

13 Cf. de Girard, por ejemplo, *Los orígenes de la cultura,* op. cit. Espec. III, pp. 91 ss. Como dice en otro lugar, el hombre no se ha domesticado, es el sacrificio el que lo ha hecho por él (IV, p. 138).

14 Girard afirma, conforme a su teoría de la rivalidad mimética, que la gnosis «es siempre un esfuerzo por escapar a la cruz, es decir, por mantener el desconocimiento, por parte del ser humano, de su propia violencia, protegiendo así su orgullo del impacto de la Revelación». *Los orígenes…,* op. cit., II, p. 103.

15 W. T. Cavanaugh, *Imaginación teo-política*, op. cit. Intr., p. 20.

16 Sobre la *conversión* explica Girard en *Los orígenes…*, op. cit., que implicaría la aceptación de la naturaleza mimética del deseo para no recaer en la oposición entre lo auténtico y lo inauténtico, entre la independencia moral y la dependencia de la masa del individualismo ilusorio (VI, p. 70). Esto es, convertirse significa «ser plenamente consciente de que siempre se experimenta el deseo mimético y de que las elecciones propias no son tan libres como creemos» (Intr., p. 18), consistiendo la libertad en la posibilidad de resistirse a los deseos miméticos (III, p. 107).

17 *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios*, San Pablo, Madrid 1999. También J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005. En la perspectiva evangélica, K. Grünwaldt, *Gott und sein Volk. Die Theologie der Bibel*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

18 Pero es también «una realidad comunitaria», explica Benedicto XVI en la Encíclica *Spe salvi*. 14.

19 Vid. el resumen de Gottfried Küenzlen de las ideas cristianas centradas en Cristo como hombre nuevo y en la resurrección como renacimiento. *Der Neue Mensch*, op. cit., I, III, 2.

20 Vid. su libro *The Perfectibility of Man*, op. cit., para la historia de los antecedentes del mito del hombre nuevo en la cultura occidental desde Grecia. No obstante ha de tenerse en cuenta que el tema de Passmore es la perfección, no la innovación de la naturaleza humana.

21 Vid. de F. Seibt sobre Alain de Lille, *La fundación de Europa. Informe provisional sobre los últimos mil años*, Paidós, Madrid 2004, y *Utopica. Zukunftsvisionen aus der Vergangenheit*, Orbis, Munich 2001, 1, VI, pp. 23-24

22 La obra clásica es la de H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid 1989, 2 vols. Un excelente resumen de la teología de la historia de Joaquín de Fiore, inserta en la historia de la salvación, en K. Löwith, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1968, VIII.

23 *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona 1980, III, p. 123.

24 «Ideario del hombre moderno» según Gómez Dávila: «comprar el mayor número de objetos; hacer el mayor número de viajes; copular el mayor número de veces», *Sucesivos escolios…*, op. cit., 50.

25 La palabra secularización sólo tiene un sentido preciso, jurídico, tal como se usa en la religión para describir el paso al siglo de un clérigo, o de beneficios o bienes afectados al culto. Fuera de eso, para darle una significación concreta, debiera entenderse, según los casos, como desmitificación, desdivinización, mundanización, laicización, humanitarismo, modernización, civilización, politización, etificación o moralización del cristianismo… Probablemente esta última expresión le atribuiría un sentido más convincente en la mayoría de los casos. También puede significar nihilismo. La secularización sería un proceso natural que se da en la sociedades protestantes mientras que en las católicas el campo del laicismo está delimitado a tener el suyo propio la Iglesia. En éstas, la secularización sería impulsada por el Estado desembocando al final en el laicismo radical como una secularización impuesta a la sociedad.

26 Cit. por B. Nacke, «Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann; Visionen als Ort der Überwindung des Dualismus von Utopie und Pragmatismus» (B), p. 26 en B. Nacke (Ed.), *Visionen für Gesellschaft und Christentum*, Echter Verlag, Würzburg 2001, Vol. I.

27 Vid. K. O. Hondrich, *Der Neue Mensch*, op. cit. «Individualización es la palabra mágica con que se visten hoy las visiones figurativas del futuro, una vez que aparecen en desuso el socialismo, el nacionalismo y otras descripciones de la identidad colectiva», p. 194.

28 *Conferencia* en la Federación Socialista Madrileña el 15 de junio de 1978, p.16.

29 *Conferencia*, al final.

30 *Conferencia*, pp. 17 y 19.

31 Vid. N. Gómez Dávila, *Textos I,* Villegas Editores, Santa Fe de Bogotá 2002, pp. 62 ss.

32 Vid. la crítica sociológica de Hondrich a la moral universalista en *Der Neue Mensch*: «Der solidarische Mensch und seine Grenzen», pp. 103 ss. Según Hondrich es imposible, entre otras razones porque la ética universalista se opone a la moral de la familia, institución que, aunque esté maltrecha, es inevitable.

33 «Los pensadores laicistas de la Tercera República, conociendo la persistencia de la comunidad de amor cristiana en el solidarismo francés, le atribuyeron a la idea de solidaridad el significado de la caridad cristiana secularizada». E. Voegelin, *Die politische Religionen*, op. cit.

34 *Cuestiones sobre la fe*, op. cit., 7, p. 148.

35 La expresión *homo novus* era corriente en Roma. Se llamaba *homo novus* a quien, a diferencia de sus antepasados, comenzaba de cero y, siguiendo un *cursus honorum*, se abría camino con la ayuda de un protector para alcanzar cargos en el gobierno y el poder. Catón, Tiberio Graco, Mario, Cicerón o Agripa fueron hombres nuevos en ese sentido romano.

36 «En un alma cristiana, la presencia delavirtudpaganadelpatriotismoesun disolvente». *L'enracinement*, Gallimard, París 1949, 2a ed., p. 182. Weil utiliza patriotismo y nacionalismo como equivalentes.

37 *El resentimiento en la moral*, op. cit., IV, p. 117.

38 *L'enracinement*., op. cit., p. 61.

39 Encíclica *Spe salvi*. §25. La Encíclica parece como si tuviese *in mente* sin nombrarlos, la religión secular y el hombre nuevo. Cf. el cap. V, II, del libro de H. Jonas *El principio de responsabilidad*. *Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995, titulado «La amenaza de desastre entrañada en el ideal baconiano».

40 *El resentimiento en la moral*, op. cit., V, 3, b), p. 177.

41 Vid. para todo esto, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires 1951.

42 Cf. en relación con el humanismo P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*. *Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, op. cit.

43 Ib., p. 105.

44 *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1965, Vol. I, II, p. 185.

45 *La cité de l'homme,* op. cit., 1, XIII, pp. 49-51.

46 «En torno al tópico: 'tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'». En *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, op. cit., p. 113.

47 Vid. lo que dice Löwith sobre el problema del tiempo en la Biblia, en el paganismo y en la idea de progreso en *El sentido de la historia*, op. cit., XI.

48 J. L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria,* Aguilar, México 1956, I, a), p. 31.

49 El librillo de este título tuvo más éxito que el que publicó anónimamente sobre *L'homme plante*. La distinción radical entre mecanismo y organismo, que diferencia, sólo en cierto modo, las ideologías y las bioideologías, no empezó a imponerse hasta finales del siglo XVIII. Kant la utilizó en la *Crítica del juicio* para señalar el antagonismo entre lo interno y lo externo. En Schelling y los románticos aparece como distinción entre el mecanismo muerto y la obra artística plena de vida. Véase el comentario de Schmitt en *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (varias eds.). Espec. III y IV. Goethe se decantó por el organicismo contra Kant. Organicismo y mecanicismo en relación con la vida humana sólo tienen sentido como metáforas. Las ideologías y las bioideologías las sustantivan.

50 *The Perfectibility of Man*, op. cit., 8, p. 241.

51 En sus *Escritos pedagógicos* considera Condorcet «la instrucción pública como medio de perfeccionar la especie humana». No se trata de hacerle mejor o de prepararla para la vida sino de perfeccionar la especie. Vid. el comentario de G. Küenzlen sobre el hombre nuevo en Condorcet: *Der Neue Mensch*, op. cit., III, II, 2. También K. Löwith, *El sentido de la historia*, op. cit., IV, III. Condorcet hablaba de perfeccionar, pero en realidad se trata ya de innovar.

52 «El proceso de neutralización de la cultura», *Revista de Occidente* (feb. 1930).

53 G. Ferrero, *Les deux révolutions françaises*, op. cit., II, 1, pp. 151-152. Una excelente síntesis en J. Sévillia, *Históricamente incorrecto. Para acabar con el pasado único*, Ciudadela, Madrid 2006, 8.

54 *Historia de la cultura cristiana*, Fondo de Cultura, México 1997, XVIII, p. 454.

55 Sartre, para quien el resentimiento y el odio—el odio a la civilización europea — eran categorías políticas de primer orden, proseguía: «matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo *nacional* bajo la planta de los pies», p. 20.

56 Cf. «La Révolution française et la formation de l'homme nouveau», en M. Ozouf, *L'Homme régénéré. Essai sur la Révolution française,* Gallimard, París 1989.

57 M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, op. cit., 5, pp. 123 ss.

58 Vid., en general, F. L. Baumer, *El pensamiento moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950.*

59 *Tradición y modernismo*, Tecnos, Madrid 1962, III, 1, p. 76.

60 E. Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura, México 1947, 1ª ed., XIV, p. 216.

61 J. L. Talmon escribe al comienzo de *Mesianismo político,* Aguilar, México s.a., «Ya en el siglo XVIII el racionalismo había engendrado la esperanza de que la razón estaba a punto de sustituir a la tradición y el impulso como factor determinante de la historia. La unión de la Revolución francesa y la industrial, causantes las dos de la violenta interrupción de la continuidad histórica y, al parecer, iniciadoras ambas de principios totalmente nuevos y de nuevas realidades, llevó a todas partes la sensación de que se vivía una crisis casi apocalíptica de completa reforma estructural, y dio paso a la creencia en la necesidad e incluso la inevitabilidad, de la solución próxima y definitiva. Y, al mismo tiempo, el temperamento romántico, ya de por sí compañero o hijo de los grandes levantamientos, dio rienda suelta a la imaginación del hombre e hizo posibles los cambios profundos y las maravillosas combinaciones que destacaron sobre el laberinto de desordenados detalles y recalcitrante inercia».

62 Sobre la perfectibilidad en el pensamiento ilustrado, F. L. Baumer, *El pensamiento europeo moderno…,* op. cit., XI, pp. 169 ss. J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, op. cit.

63 Cit. en G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, op. cit., I, III, 3, p. 61.

64 Sobre Vico, K. Löwith, op. cit., VI.

65 Vid. R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. de Bonald*, Kösel, Munich 1959. Espec. excurso 2, pp. 106 ss. Del mismo, *Rousseau, Bürger ohne Vaterland*, R. Piper, Munich 1980. Espec. 4. Cf. G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, op. cit., III, 1, p. 96. Lessing, intérprete del evangelio eterno de los joaquinitas, contribuyó poderosamente con su famoso escrito *La educación del género humano*. Rezler recuerda que un saintsimoniano introdujo, al traducir este texto, en el socialismo libertario y marxista la noción de una tercera edad futura.

66 *Los orígenes de la democracia totalitaria*, op. cit., III, b), p. 46.

67 Vid. la critica irónica de Kant a Swendenborg en *Los sueños de un visionario*, Alianza, Madrid 1987. Los seguidores de Swendenborg fundaron la espiritualista Iglesia de la Nueva Jerusulén, diseminada en varios países. La *New Age* y movimientos semejantes están salpicados de ideas de Swendenborg.

68 M. Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, Guadarrama, Madrid 1969, 2, pp.124 ss.

69 Vid. F. E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Harper Torch Books, New York 1965, y F. E. y F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Taurus, Madrid 1981-1984, 3 vols. Los autores insertan en esta obra a los utopistas de París en la historia de la utopía en Occidente.

70 Vid. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, op. cit., II, X, 1.

71 Fourier volvió a estar de moda en el 68 parísino. Tal vez porque, según H. Marcuse, «la transformación del trabajo en placer es la idea central de la gigantesca utopía social de Fourier», *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona 1968, X, p. 202. Ecos de Fourier pueden encontrarse en escritores como Erich Fromm.

72 Vid. Rezler, *Mitos políticos modernos,* op. cit., pp. 13 ss.

73 *Der Kommende Gott*, op. cit. Vol. I, 8.

74 J. Th. Merz, *A History of European Scientific Thought in the Nineteenth Century*, Dover Publications, New York 1965, II, XII, p. 582.

75 F. A. Lange, en su famosa *Geschichte des Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, escrita en medio del auge del materialismo decimonónico y de las ciencias exactas (apareció en 1866), decía que «el materialismo descansa en la observación de la Naturaleza; pero en el presente ya no puede complacerse al respecto con explicar los procesos de la Naturaleza según su propia teoría; tiene que asentarse en el suelo de la investigación exacta, y acepta con gusto este foro, porque está convencido de que tiene que ganar aquí su proceso». Vol. II, 2a, I, p. 587.

76 *Una generación de materialismo (1871-1900),* Espasa-Calpe, Madrid 1946*,* I, III, p. 12.

77 *Una generación…*, op. cit., III, VII, p. 117.

78 *Historia de la idea de progreso*, op. cit., II, Intr., p. 248.

79 *Historia…,* op. cit*.,* II, intr., pp. 315-322. Cf. lo que dice Lange sobre Stuart Mill en *Geschichte des Materialismus*, op. cit.

80 *Der Neue Mensch*, op. cit., I, II, 4.

81 Para Girard, el «Dios ha muerto» nietzscheano significa que «le han matado», lo que sugiere la necesidad de una refundación religiosa de la sociedad. *Los orígenes de la cultura*, op. cit., III, p. 105.

82 *El sentido de la historia,* op. cit., I.

83 En el caso de la teología de la historia porque, en palabras de Löwith, «la solución religiosa de la inteligencia de la historia pertenece, dice él, a una facultad especial del hombre: la fe, que Burckhardt no pretende poseer». *El sentido de la historia,* op. cit., p. 38.

84 *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid 1968. Espec. II.

## 7. Capítulo séptimo

1 *Fascismo*. *Historia e interpretación*, op. cit., 10, p. 255.

2 *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid 1992, 9, p. 161. «En una escatología como ésta, prosigue Sartori, los seres vivos se convierten en animales y el fin justifica cualquier medio, incluyendo la mentira pura, la distorsión sistemática (incluso si el

ideólogo fanático no la percibe ya como tal). Así, un flujo de informaciones se transforma en su opuesto, en un flujo de desinformación y mistificación»

3 *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917-1989)*, Áltera, Barcelona 2005, XVI, pp. 113-114.

4 Vid. la definición descriptiva de Gentile de las religiones totalitarias de la política en *Le religioni della politica*, op. cit., VI, p. 208.

5 Vid. lo que dice J. Passmore sobre Proudhon en *The Perfectibility of Man*, op. cit., 9.

6 *Apud* P. L. Berger, *Cuestiones sobre la fe*, op. cit., 6, p. 135.

7 *Le réveil de l'Europe. Problèmes et documents*, op. cit., XV, p. 225.

8 K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires 1968, pp. 9, 30-31.

9 *Ciencia política y gnosticismo*, Rialp, Madrid 1973, p. 84.

10 *El sentido de la historia*, op. cit., II.

11 *Der Neue Mensch,* op. cit., IV, I. M. Burleigh dedica el capítulo 7 de *Poder terrenal*, op. cit., a los hombres nuevos en Rusia a finales del siglo XI

12 Vid. sobre Fiedorov, S. V. Utechin, *Historia del pensamiento político ruso*, Revista de Occidente, Madrid 1968, 9, pp. 211-213.

13 Según esto, no muy lejos de Rousseau, «el hombre ha de ser en *todas* sus manifestaciones un ente social y político», escribía Marcuse en su interpretación del marxismo soviético. *El marxismo soviético*, Revista de Occidente, Madrid 1967, 9, p. 199. El hombre soviético será un hombre en el que lo exterior impere sobre su interioridad. En el capítulo siguiente estudia Marcuse la ética soviética como «exteriorización de los valores»: «el individuo actúa y piensa 'moralmente', en la medida en que fomenta con sus pensamientos y acciones los objetivos y valores establecidos por la sociedad», p. 206.

14 L. Trotski, «Arte revolucionario y arte socialista», en *Literatura y revolución*, VIII, pp. 201-202. Ya exiliado, Trotski reiteró en forma más rotunda estas ideas en un discurso pronunciado en Copenhague en 1932: «La antropología, la biología, la fisiología, la psicología han reunido cantidad de material como para enderezar al ser humano en toda su extensión hacia la tarea de su propia perfección corporal y espiritual y ulterior desarrollo». Una vez dominadas las fuerzas anarquizantes de su sociedad, el hombre se trabajará a sí mismo «en el mortero, en la retorta del químico. La humanidad será por primera vez la materia prima de sí misma… El socialismo será un salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, también en el sentido de que se allanará el camino al contradictorio e inarmónico ser humano del presente hacia una raza nueva y feliz». Cit. por el obispo F. Kamphaus, autor de la *Pastoral für Menschen mit Behinderung*, Conferencia episcopal alemana (1.4.2003). Parece pertinente observar que el dogma cristiano de la resurrección de la carne santifica el cuerpo. También en esto se muestra *sensu contrario* el carácter independiente de la religión secular del hombre nuevo.

15 Fondo de Cultura Económica, México 1983.

16 En el comunitarismo hay muchos elementos relacionados con el hombre nuevo. Después de todo, «el fantasma comunitario está en la base de todos los humanismos», como dice P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la* Carta sobre el humanismo *de Heidegger*, op. cit., p. 23.

17 Sus dichos sobre el *hombre nuevo* son una parte sustancial de la ideología bolivariana del populista «socialismo del siglo XXI», de moda en Hispanoamérica. De ahí que el talante del mensaje de los caudillos bolivarianos sea cuasirreligioso y que asuman su proyecto político como una especie de apostolado. Hugo Chávez se compara con frecuencia a Jesucristo. Y por cierto que hay un precedente auténticamente bolivariano: Simón Bolívar expuso, como anexo a su discurso en el Congreso de Angostura (febrero de 1819), la idea de un Poder Moral que debería integrarse en el proyecto constitucional. Este documento, que se refiere a la mejora de la virtud del ciudadano, pone de manifiesto la predisposición a utilizar el adoctrinamiento colectivo para moldear las conciencias. En relación con todo esto, Rezler, *Mitos políticos modernos,* IV, 1, pp. 207-209.

18 Vid. por todos el elocuente libro de Alain de Benoist*, Comunismo y nazismo…,* op. cit. Citando a C. Polin, dice Benoist que el fascismo italiano no fue totalitario más que «en el sentido en que él mismo tomaba esta palabra», XIV, nota p. 93. Esto es importante porque el mito del hombre nuevo es la idea fuerza del totalitarismo, que persigue cambiar radicalmente la naturaleza humana. Vid. XVI.

19 Vid. de Gentile el apartado «Essenza religiosa del totalitarismo», en *Lereligioni della politica*, op. cit., III, pp. 95 ss.

20 Vid. el cap. VI de la obra de Gentile sobre las religiones de la política, en torno a las definiciones, distinciones y precisiones sobre la religión de la política.

21 Como se sabe, Ernst Jünger presentó al trabajador, en un libro célebre así titulado, como arquetipo del hombre de la época. Pero el trabajador de Jünger es el tipo humano de las masas del bolchevismo y el fascismo, no un hombre nuevo.

22 *The Anatomy of Fascism*, Penguin Books, Londres 2005, 8, p. 266.

23 Para este autor no se trataba de una revolución socioeconómica, sino en las relaciones de poder. *The Anatomy…* op. cit. 5, p.142.

24 La obra colectiva de M.-A. Matard-Bonucci y P. Pilza (eds.), *L'Homme nouveau dans l'Europa fasciste (1922-1945*), Fayard, París 2004, contiene varios artículos (uno de ellos el estudio de E. Gentile ya aludido), principalmente sobre el fascismo italiano y el nacionalsocialismo. Las colaboraciones son desiguales, pero el conjunto tiene el mérito de llamar la atención sobre el tópico. Adolece empero de precisión sobre el concepto de hombre nuevo. En algunos de los ensayos, como los que versan sobre el supuesto fascismo de los regímenes de Franco y Salazar, se trata de extrapolaciones del concepto mal justificadas. No tiene mucho sentido apelar, p. ej., a la retórica del colono del Imperio portugués para caracterizar el hombre nuevo. Lo nuevo en ambos casos consistió en la creación o consolidación del Estado (en Portugal se decía el *Estado novo*). En el caso de España, los conceptos que se aducen como ejemplos del mito, no traspasan la retórica y la mayor parte encajan en el regeneracionismo o en el humanismo cristia-

no. Cf. en este último sentido A. de la Granda, *Heroísmo del nuevo hombre*. Tal vez haya algo de eso en el anarquismo y, por supuesto, en el socialismo y el marxismo. Por otra parte, el mito parece haber calado en la literatura y el arte de las vanguardias hispanoamericanas, principalmente a partir de los años ochenta. A este respecto, H. Wertzlaff-Eggebert (Hrs.), *Naciendo el hombre nuevo. Fundir literatura, arte y vida como práctica de las vanguardias en el mundo ibérico*, Vervuert / Iberoamérica, Frankfurt-Madrid 1999. Concluido este libro ha aparecido el importante estudio de A. García-Trevijano, *Ateísmo estético. Arte del siglo XX. De la modernidad al modernismo*, Landucci, México 2007. Aunque no se detiene en el mito del hombre nuevo, muestra la progresiva «inhumanización» del arte.

25 G. L. Mosse reconoce que el hombre nuevo no era un objetivo del fascismo italiano sino un medio: «El fascismo usó la masculinidad a la vez como un ideal y de manera práctica, con el objetivo de reforzar su estructura política; pero en el centro de su concepción de la masculinidad se hallaba la devoción por una causa superior». *La imagen del hombre*, Talasa, Madrid 2000, 8, I, p. 181. Vid., en esa línea, el folleto de Horia Sima sobre la figura del hombre nuevo al servicio del nacionalismo rumano titulado justamente *El hombre nuevo. Elementos de doctrina legionaria*, Ediciones de «Trabajos y días», Sine locus 1950.

26 Vid. de M. Frank, *Gott im Exil,* op. cit. Este libro es el vol. II de las *Vorlesungen über die Neue Mhythologie*. Para Wagner, quien politizó la «nueva mitología» del Romanticismo, el vol. I *Der Kommende Gott*, op. cit., 8.

27 Todo esto en G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, op. cit., IV, II.

28 El socialdarwinismo no fue una exclusividad alemana. Se difundió por todas partes. H.-J. W. Koch cita como ejemplo, en *Der Social-darwinismus. Seine Genese und sein Einfluss auf das imperialistische Denken,* C. H. Beck, Munich 1973 (IX, p. 113), la recensión en la respetable y muy influyente *Saturday Review* (2 de febrero 1895), del libro *Darwinism and Race Progress* del profesor inglés John Berry Haycroft. A la propuesta del profesor de que, en el caso de enfermedades contagiosas, «los amigos de la raza amputen a sus miembros más débiles», advirtiendo que deben combatirse médicamente, puesto que «dañan la sangre de la raza inglesa y su inteligencia», añade el recensor la «segregación o eliminación» de los enfermos «mediante la acción del Estado» y el control estatal para impedir el matrimonio de enfermos hereditarios (medida que se aplicó, p. ej., en Francia exigiendo una certificación médica para contraer matrimonio). El darwinismo social y la idea de la muerte profiláctica (la eugenesia) estaban muy extendidos por los países germánicos —Suecia, Suiza, Dinamarca—, los anglosajones y Francia. Ni siquiera Argentina o México se libraron de la influencia del antidegeneracionismo y de la necesidad de intervenir sobre la herencia. La idea era corriente entre médicos, criminalistas y literatos mejicanos en el último tercio del siglo XIX. El artículo 73 de la Constitución de Querétaro enfatiza la política sanitaria y en 1918 se decretó una dictadura sanitaria. Sobre México el artículo de B. Urías Horcasitas, «El 'hombre nuevo' de la posrevolución», http:/www.letraslibres.com, Mayo 2007.

29 Sobre el tema en el nacionalsocialismo, los ensayos incluidos al respecto en M.-A. Matard-Bonucci y P. Pilza, *L'Homme nouveau dans l'Europa fasciste (1922-1945*), op. cit.

30 *Hitler me dijo*…, op. cit., p. 247.

31 H. Trevor-Roper, *Las conversaciones privadas de Hitler*, op. cit., 4, p. 4.

32 La excelente historia de M. Burleigh, *El Tercer Reich. Una nueva historia,* op. cit., insiste en los aspectos biopolíticos de esta ideología.

33 *Burocracia*, Unión Editorial, Madrid 1974, 7, 3, p. 137.

34 *The New Totalitarians*, op. cit., 3, pp. 63-64. Estas distopías se inspiraron seguramente en la de Yevgueni Zamiatin de 1929 *Nosotros*. Vid. el comentario de J. Passmore sobre las distopías en *The Perfectibility of Man*, op. cit., 13.

35 *The New Totalitarians*, 3, p. 66.

36 *The New Totalitarians*, op. cit., 11, p. 210.

37 Vid. 15: «The Sexual Branch of Social Engineering».

38 Un dato que no menciona todavía Huntford es que, en Suecia prácticamente se ha conseguido ya abolir el tratamiento de usted (*Ni*) o equivalentes y corrientemente sólo se emplea ya el tuteo (*Du*). Un síntoma muy claro de la ideología igualitaria del hombre nuevo.

39 *La imagen del hombre*…, op. cit., 9, p. 211. G. Mosse tiene sus prejuicios y además, al constituir su objetivo el mito de la masculinidad, ciertamente relacionado con el del hombre nuevo, no va al fondo del asunto. Una prueba en contra de su opinión puede ser la película de 1956 de Don Siegel *La invasión de los ladrones de cuerpos*. El argumento describe la vida en un pequeño pueblo californiano donde se desata el pánico porque los ciudadanos comienzan a conducirse de una manera extraña: se comportan como personas diferentes, sin emociones ni sentimientos. La causa es una vaina que, a modo de infección, se apodera del cuerpo y de la mente de las personas para forjar un hombre bueno, pacífico y tranquilo, esclavo al fin y al cabo, sin libertad de elección. No se trata de una mutación provocada intencionadamente, pero evoca su posibilidad. Además, se leían bastante las antiutopías de Huxley, Orwell, etc., y otras obras en las que está presente la idea de un hombre nuevo.

40 Una prueba del cambio puede ser lo que dice Mosse, para quien «el guerrero [el modelo de la masculinidad] y el socialista parecen tan contrarios, que no deberían estar obligados a convivir en el mismo capítulo de un libro». *La imagen del hombre*, op. cit., 7, p. 126. El problema es siempre la definición del hombre nuevo con independencia del modelo que se adopte. A la verdad, ese mito se queda en nada si se separa del colectivismo.

41 Vid. R. M. Weawer, *Las ideas tienen consecuencias,* op. cit.

42 En este sentido, por ejemplo, J. Arellano *Seis cuestiones del hombre nuevo,* Ed. mimeográfica, Sevilla 1969.

43 Küenzlen recuerda que, en Alemania, el reputado sociólogo Helmut Schelsky había publicado en 1963 *Die skeptische Generation* y aunque acertó en lo del escepticis-

mo, no pensó que pudiera salir de él movimiento alguno. Cita también a Ludwig von Friedeburg, quien afirmó dos años más tarde, uno antes que comenzase el movimiento en Alemania, en *Jugend in der modernen Gesellschaft*, que «en la sociedad moderna los estudiantes en modo alguno pueden constituir un fermento productivo de inquietud». *Der Neue Mensch*, op. cit., IV, III, 1, pp. 174-176. El ejemplo norteamericano fue decisivo para el desencadenamiento del movimiento de protesta en Alemania.

44 El psicoanálisis puso en el primer plano la sexualidad, sublimada por Marcuse como *eros*, como si fuese la esencia de lo humano. Vid. la síntesis de Küenzlen en *Der Neue Mensch*, IV, IV, sobre el papel jugado por el psicoanálisis. Para entender el fondo del pensamiento de Marcuse es interesante su trabajo «El concepto de esencia» incluido en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Alianza, Madrid 1971.

45 A la verdad, el primer chispazo tuvo lugar en Berkeley, donde estaba Marcuse, quien mostró su simpatía a los estudiantes que se apoderaron de un edificio universitario. Publicó en seguida *La tolerancia represiva,* libro en el que recapitulaba sus ideas. El siguiente episodio tuvo lugar en la Universidad Libre de Berlín con un segundo acto en junio de 1967, debido a la muerte de un estudiante. Los sucesos de mayo de 1968, en los que los estudiantes franceses imitaron a los alemanes, fueron el colofón de la revuelta y el punto de partida de su universalización. La «teoría» de la revuelta era alemana, pues los estudiantes alemanes, señala Küenzlen, podían leer en su lengua los textos de la Escuela de Frankfurt, singularmente a Marcuse (y a E. Bloch y su paraíso terrenal del ocio activo, vid. el comentario de H. Jonas en *El principio de responsabilidad*, op. cit., VI, II, b), que los estudiantes franceses conocieron después. Ahora bien, en Francia ya habían tenido lugar los primeros chispazos en 1965, que se formalizaron en 1966 en la Universidad de Estrasburgo con el descubrimiento del «situacionista» Guy Débord, autor de *La sociedad del espectáculo* y crítico de la sociedad de consumo. Su seguidor Raoul Vanaigem publicó en 1967 un tratado de saber vivir para uso de las generaciones jóvenes en que se proponía «cambiar la vida». Esta forma de sociedad irrumpió en la escena con el 68. Otros detalles en J. Sévillia, *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nous jours,* 5.

46 *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona 1968, p. 49.

47 Siguiendo a. Marcuse, decía Tierno Galván en 1978 en la *Conferencia* citada: «Si hay algo que tenga validez hoy en Europa es que Europa significa el fin de la utopía, y que el fin de la utopía supone que hemos llegado al fin de la tragedia…», p. 21.

48 Vid. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, op. cit., II, I, 2.

49 Marcuse ya había propuesto en 1932 fundamentar el materialismo histórico en los recién descubiertos *Manuscritos*: «La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, escritos en 1844, debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista», escribe al comienzo de *Para una teoría crítica de la sociedad*, Tiempo Nuevo, Caracas 1971.

50 *El hombre unidimensional,* op. cit., 4, p. 137.

51 El libro recoge artículos escritos entre 1934-38. El último es una especie de refutación de la crítica al hedonismo, para el que «el progreso de la razón se impone a

costa de la felicidad de los individuos» (p. 97), un típico argumento rousseauniano; felicidad que, revisando el marxismo, postula la teoría crítica: «En el nuevo orden de las relaciones de la existencia que aquí se persigue, la felicidad ya no es un estado emocional subjetivo, puesto que en las necesidades liberadas de los sujetos actúa la preocupación general por las posibilidades de los individuos» (p. 123). La felicidad como un estado general de la sociedad.

52 El subtítulo del original inglés reza: *A philosophical Enquiry into Freud*. El autor recoge y reelabora aquí una serie de conferencias dadas en la Escuela de Psiquiatría de Washington en 1950-1951.

53 «Ética y revolución» incluido en la segunda parte de *Kultur und Gesellschaft*. En español, *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid 1970, p. 156.

54 2, p. 76.

55 *El hombre…,* op. cit., 3, pp. 87-88. Esto es un progreso, pues «la liquidación de la alta cultura es un subproducto de la conquista de la naturaleza y de la progresiva conquista de la necesidad», p. 100.

56 *El hombre…,* op. cit., 3, p. 91.

57 *El hombre…*, op. cit., 9, p.273. Es un tema recurrente en Marcuse, cuya gran preocupación es el individuo reprimido por la sociedad y la cultura. «La sociedad ha invadido incluso las raíces más profundas de la existencia individual, incluso el inconsciente del hombre». «La liberación de la sociedad opulenta», en *Ensayos sobre política y cultura,* Ariel, Barcelona 1969, p. 139. Marcuse opone la cultura a la sociedad, al ser aquélla la que da a ésta su forma.

58 Contribuyó en gran medida al éxito posterior de esta revolución, «la historia de Summerhill», una pequeña escuela que Alexander Sutherland Neill, un pedagogo escocés discípulo de Sigmund Freud y amigo de Wilhelm Reich, había fundado en 1924 en Inglaterra. En 1960 se había publicado en los Estados Unidos, con sorprendente éxito, un libro: *A Radical Approach to Child Rearing*, que recogía la historia de Summerhill y sus principios pedagógicos. La traducción francesa apareció en 1970 (*Libres enfants de Summerhill*). En los primeros años 70 se vendieron en Francia más de 400.000 ejemplares de esta obra». A. Delibes, «Mayo 68. Una revolución antiliberal», *Libertad Digital (14.V.08)*.

59 En el artículo «Liberación de la sociedad opulenta» (*Ensayos sobre política y cultura*, op. cit., pp. 148-149) escribe Marcuse: «La educación debe comprender hoy el espíritu y el cuerpo, la razón y la imaginación, las necesidades intelectuales y del instinto, pues nuestra existencia entera ha pasado a ser el sujeto/objeto de la política, de la ingeniería social. Subrayo, escribe Marcuse, que no se trata de hacer políticas las Facultades y las Universidades, de politizar el sistema educativo», pues «el sistema educativo ya es política». Lo que propugna es «una contra-política, opuesta a la política establecida». Obsérvese la coincidencia con Foucault en que la vida misma constituye ahora el objeto de la política. «Se trata de transformar la voluntad misma», escribe en *El final de la utopía*, op. cit., p. 38.

60 «Einer biologische Grundlage des Sozialismus?», en Küenzlen, op. cit., III, 3, p. 188. En *El final de la utopía* (p. 49), sostiene Marcuse que la nueva antropología «se anuncia ya en algunas de las luchas de liberación del Tercer Mundo», haciendo referencia concreta a Franz Fanon y Che Guevara. No obstante, Marcuse ha rechazado expresamente la violencia revolucionaria. Para él, el arma de la revolución es, como hubiera podido decirlo Rousseau, la educación puesta al servicio de la transformación de la cultura.

61 Las citas en Küenzlen, op. cit., IV, III.

## 8. Capítulo octavo

1 Huxley cambió después su punto de vista. En *La isla* (1962), describe de manera parecida pero en sentido opuesto una sociedad feliz. Ha tenido una gran influencia en el movimiento *hippy*. El conjunto de sus escritos utópicos es muy importante para entender las utopías cuyo punto de partida puede ser la revolución del 68.

2 Cf. al respecto Chr. Geyer, *Biopolitik. Die Positionen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001.

3 R. M. Weaver, *Las ideas tienen consecuencias*, op. cit., 9, p. 205.

4 «La *intelligentsia* y el socialismo» en *Literatura y sociedad*, op. cit., VIII, p. 266.

5 Ch. Benninghaus, «Los jóvenes», en U. Frevert, H.-G Haupt y otros, *El hombre del siglo XX*, Alianza, Madrid 2002, IX, p. 267.

6 La numerosa generación influida por el 68 copa prácticamente todos los puestos de trabajo. Además, al tratarse de una revuelta estudiantil uno de los efectos fue incrementar demagógicamente el número de Universidades y centros de enseñanza superior. Los políticos incitaron a los jóvenes a asistir a la universidad, de la que saldría «el cambio social» —becas absurdas, privilegios, etc.—, en detrimento de otras profesiones tradicionales. El *boom* de estudiantes universitarios no encuentra trabajo como tales en las reglamentadas sociedades europeas. El *babyboom* ha producido el *babyloser* (L. Chauvel). Pero esta generación de perdedores, criada en las comodidades del bienestar, inconsciente de los problemas y la probable decadencia de Europa, es incapaz de ninguna reacción. Se contenta con apuntarse a cualquier pseudoideología, bioideología o movimiento más o menos contracultural, aumentando la sensación de caos que producen las sociedades occidentales.

7 F. Schirrmacher aborda en *El complot de Matusalén*, Taurus, Madrid 2004, el hecho, que los políticos y los ideólogos —gentes del 68— se empeñan en ignorar, de que los viejos serán abrumadoramente la mayoría de la población en las sociedades occidentales. El problema no se reduce al de las pensiones, ciertamente cada vez más grave por la ausencia de decisiones políticas. Conlleva un cambio cultural de proporciones desconocidas y con mayores consecuencias *cualitativas* que, por ejemplo, las atribuidas al llamado «cambio climático» con el que se hacen negocios y se entretiene a la

gente. Además, así como este último, por citar un tema de moda, es por lo menos incierto (y probablemente falso tal como se difunde), pues en lo esencial pertenece al ritmo de las leyes de la naturaleza, que sin duda no se pueden cambiar —y si se consiguiese no sería menos peligroso—, el cambio demográfico es *ya* inevitable según los cálculos demográficos.

8 Vid. p. ej., ya en 1982, H. Hemminger, *Kindheit als Schicksal? Die Folgen frühkindlicher seelischer Verletzungen,* op. cit.

9 Cit. por R. Huntford en *The New Totalitarians*, op. cit., 11, p. 204.

10 A este respecto son interesantes, por ejemplo, las disquisiciones de Marcuse contra la muerte, la muerte del hombre en el estructuralismo, el pensamiento de Foucault, etc.

11 *Las etapas de la vida,* Palabra, Madrid 1997, p. 153. El horror al envejecimiento y a la muerte han suscitado una bioideología concreta. Vid., en A. Robitaille, *Le novel homme nouveau*, Boréal, Québec 2007, el cap. 3 titulado «L'homme eternel». Gilles Deleuze y Guy Débord se suicidaron porque, al parecer, no podían soportar la idea de envejecer.

12 *L'attention* (15.VIII.2004), p. 10.

13 Atribuirle un sentido a la historia es coherente teológicamente. En sentido profano, dice García-Trevijano, «preguntarse por el sentido de la historia no puede tener un alcance distinto del que tendría interrogar a la materia por el sentido de su energía universal». Si acaso, «el sentido de la historia sólo puede estar en el de la ciencia y la cultura», *Pasiones de servidumbre*, Foca, Madrid 2000. Intr., pp. 16-17.

14 *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsa, Pamplona 1979, II, 2, p. 50. Vid. lo que sigue.

15 Vid. *Der Neue Mensch*, op. cit., V, I, 4.

16 *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?,* Paidós, Barcelona 2002.

17 *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona 1969, 9, p. 265.

18 *Las ideas tienen consecuencias*, op. cit., 9, p. 204.

19 U. Lüke, H. Meisinger y G. Souvignier (hrsg.), *Der Mensch –nichts als Natur? Interdisziplinäre Annäherungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007. Dos de los editores son teólogos católicos y el tercero evangélico. En último análisis, la negación de lo humano y el mito del hombre nuevo implican la de la idea religiosa de Creación.

20 Vid. J. Trillo-Figueroa, *Una revolución silenciosa. La política sexual del feminismo socialista*, Libros-libres, Madrid 2007. Una crítica de la «discriminación» a la que apela del feminismo en E. Uriarte, *Contra el feminismo*, Espasa, Madrid 2008.

21 Para todo esto, vid. lo que lo que dice St. Pinker en *La Tabla rasa,* op. cit. Sobre el mito de la sumisión histórica de la mujer en Europa, las obras de Régine Pernoud.

22 Vid. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, op. cit., V, 1, 3. Cf. el libro de E. Zemmour, *Perdón, soy hombre. Y no lo puedo evitar,* op. cit. Según Zemmour, que aborda el tema de

la creciente «feminización» de las sociedades, ésta consistiría en la feminización del ser humano masculino: «El feminismo es un bloque. Es una visión del mundo, una voluntad de cambiar al hombre y a la mujer. Una ambición prometeica», que apunta directamente a «destruir la herencia judeocristiana», 2, p. 56.

23 *Ciencia política y gnosticismo*, op. cit., pp. 48 y 70.

24 «El mito dogmático de la gnosis», en *Del culto a la cultura,* op. cit., p. 117.

25 A. Buela ofrece una sucinta clasificación de las tendencias gnósticas originarias: «En primer lugar la *gnosis samaritana*, que san Justino, san Irineo y san Hipólito atribuyen a Simón el Mago, a quien consideran creador de gnosticismo. Luego tenemos la *gnosis siríaca* donde se destaca Marción, quien extrema el antagonismo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La *gnosis alejandrina*, representada por Basílides, el cósmico, y Carpócrates, el antijudío. La *gnosis persa* también denominada maniqueísmo por su fundador Manes, en la que se mezclan elementos mazdeístas y cristianos. La *gnosis itálica* con Valentín, la figura más destacada del gnosticismo antiguo, quien poseía una formación filosófica de fondo platónico. Finalmente, escribe Buela, encontramos infinidad de *sectas gnósticas* cuyo sello característico es la arbitrariedad. Están los que adoran a la serpiente como los ofitas y los nasenos. Los setianos que siguen a Set. Los barbelitas que postulaban el principio femenino del universo. Los severianos que consideraban a Satanás como padre de la mujer. Los cainitas que adoraban a todos lo que se habían rebelado contra Dios, etc., etc.». «La gnosis moderna como atajo al saber», en *Ensayos de disenso*, Nueva República Ediciones, Barcelona 1999, pp. 61-62. Este mismo autor señala su reaparición pública en el humanismo renacentista, cuyos grandes contradictores serían, según Buela, el racionalismo, la Ilustración y el empirismo inglés. Su tercera gran fase sería la actual.

26 Vid. su libro *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona 1997. Véase el «sermón gnóstico» del autor al final del libro.

27 Vid. G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, op. cit., V, II, 2, y el estudio de M. Guerra Gómez, *100 preguntas sobre «Nueva Era». Un Catecismo no elemental*, Monte Carmelo, Burgos 2004.

28 R. Nisbet comenta brevemente el progresismo humanista de Teilharden *Historia de la idea de progreos,* op. cit., IX, pp. 472 y ss. Es más amplia y completa en relación con el tema la exposición de J. Passmore en *The Perfectibility of Man*, op. cit., 12.

29 Cf. P. Berger, *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, op. cit., 5. Según Bultmann a partir de los fundamentos filosóficos de Heidegger, «puede entenderse la existencia humana, dice Berger, como un ser alienado de su verdadera naturaleza» (p. 105). Tillich no estaría muy lejos. Según Tillich, «la fe cristiana produce —o al menos se supone así— un cambio en la existencia humana al que nuestro autor denomina el 'Nuevo Ser'» (p. 111). La idea heideggeriana de que el hombre es un ser «arrojado» en el mundo es lo que llevó a Voegelin a calificar de gnóstica su filosofía.

30 Puede ser útil el respecto de libro de D. F. Noble, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención,* Paidós, Barcelona 1999. El autor estudia có-

mo el desarrollo de la tecnología está unido a las creencias cristianas. La religión tecnológica es sin duda el principal apoyo del cientificismo de la religión secular.

31 Es lo que trata de demostrar precisamente Noble en relación con el desarrollo de la técnica occidental como una consecuencia del fanatismo religioso. ¿No será más bien, en todo caso, del fanatismo humanista aunque vaya mezclado con el cristianismo?

32 *Textos* I, op. cit., p. 45. Gómez Dávila saca un poco más adelante la consecuencia: «El hombre morirá, si Dios ha muerto… Un animal astuto e ingenioso sucederá, tal vez, mañana al hombre», p. 53.

33 Eso significa que «con la muerte de 'Dios' se elimina el principio de la pertenencia común de todos los hombres en la unidad de un género creado». *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Siruela, Madrid 1998, 3, pp. 66-67.

34 Como la religión laicista destruye en realidad toda la cultura, hace imposible el progreso, emprendiendo «el camino hacia la Polinesia». Un tipo de sociedad, decía en 1969 el biólogo molecular Gunther Stent en su libro *The Golden Age: A View of the End of Progress*, cuyas principales características serían la sencillez, la naturalidad y la tranquilidad. Una sociedad quietista. Entre las bioideologías, la que postula explícitamente la vuelta a Polinesia por el camino más corto es el ecologismo activista: Kyoto, calentamiento global (antes enfriamiento global), cambio climático, protección de plantas y animales en la vida cotidiana prefiriéndolos al ser humano, etc.

35 *La crisis de la educación occidental*, Rialp, Madrid 1962, 9, p. 124.

36 *El burgués*, Alianza, Madrid 1977, 26, pp. 340-341.

37 *El desgobierno de lo público*, Ariel, Madrid 2000, 7, pp. 271-272.

38 Según el Libro Blanco *La gobernanza europea* editado por Comunidades europeas (2001) «la base de una buena gobernanza», pensando en el futuro de Europa consiste en: apertura, participación, responsabilidad, eficacia y coherencia. A. Nieto menciona otro elemento que curiosamente no aparece en el folleto de la Unión Europea: la rendición de cuentas.

39 El conflicto deja paso al *diferendo*.Vid. Ph. Moreau Defarges, *La gouvernance*, PUF, París 2003, II, III, 2, p. 51.

40 *La gouvernance*, op. cit., V, III, a, p. 109.

41 *La gouvernance*, op. cit., III, IV, 3, p. 71.

42 F. Roche-Pézard, «Art et fascismo: l'homme nouveau, figure en fuite», en M.-A. Matard-Bonucci y P. Pilza, *L'homme nouveau dans l'Europe fascista*, op. cit. H. Wertzlaff-Eggebert, en *Naciendo el hombre…,* op. cit., recuerda en el breve prefacio, a propósito del vanguardismo hispanoamericano, que una de las ideas centrales de la rebelión vanguardista consiste en «acabar con las formas anquilosadas del arte tradicional dando rienda suelta a la creatividad *innata* de cada hombre, que se convertirá en principio generador de la totalidad de sus actividades. El protagonista de tal actividad —hombre nuevo por antonomasia— no puede ser un artista unidimensional sino polifacético, que hasta en su vida diaria se niegue a cumplir con las normas vigentes. Allí donde ya

se ha estudiado este nuevo concepto del arte, *guía de la humanidad…*». Al comenzar el ensayo que sigue, del que también es autor, añade que la clave del vanguardismo es la idea de cambio total en la literatura, las artes, *el hombre*, la sociedad, el mundo, convicción cuyas fuentes describe (subrayados nuestros).

43 *Der dritte oder der vierte Mensch. Von Sinn des geschichtlichen Daseins*, R. Piper, Munich 1963. De este mismo autor es la famosa *Historia de la cultura* cuyo protagonista es el tercer hombre. Obviamente, el cuarto hombre, cuya naturaleza se desconoce, no está pensado como un «hombre nuevo» sino como el tipo histórico de las nuevas condiciones.

44 R. Tena echa de menos la existencia actual de arquetipos y modelos en *Ocho minutos de Arco. Ensayo sobre la importancia política de los arquetipos morales*, Antonio Machado Libros, Madrid 2005. Un excelente repertorio de arquetipos literarios, muy útil para comparar la vieja tradición con su destrucción por las nuevas modas pedagógicas, aunque su origen no sea sólo pedagógico, la vieja obra de 1942 de E. Auerbach, *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental,* Fondo de Cultura Económica, México 1975. Como es notorio, el pensamiento de René Girard gira en torno a la importancia de los sentimientos miméticos.

45 Descartes pensaba que lo que sabía la medicina de su tiempo, «no es casi nada comparado con lo que queda por averiguar, y que podríamos librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta quizá de la debilidad que la vejez nos trae, si tuviéramos bastante conocimiento de sus causas y de todos los remedios de que la naturaleza nos ha provisto». *Discurso del método*, VI. El primer título proyectado para el *Discurso* era *Proyecto de una ciencia universal que puede elevar nuestra naturaleza a la mayor perfección*.

46 Jonas postula la necesidad de rehabilitar la noción de temor en la época tecnológica para contrarrestar los excesos del principio cartesiano «dominar la naturaleza». Proponía una «heurística del temor» que instigase la virtud de la prudencia. Vid. el comentario de Robitaille al principio de proacción según el *Manifiesto de los mutantes*, en *Le nouvel homme nouveau*, op. cit., 2a parte, cap. I.

47 Abreviatura inglesa de CYBernetics y ORGanism.

48 Alusión a la medicina que se usaba en el *Mundo feliz* de Huxley para controlar el temperamento y las emociones.

# BIBLIOGRAFÍA CITADA

ACTON, Lord, *Lectures on the French Revolution,* MacMillan and Co., London 1910.

ACTON, Lord, *Essays in Religion, Politics and Morality*, en *Selected Writings of Lord Acton*, Liberty Classics, Indianapolis 1985.

AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida,* Pre-textos, Valencia 2006.

ALVIRA, R., «Sobre el comienzo radical. Consideraciones acerca del *El concepto de la angustia* de S. A. Kierkegaard», en *Thémata. Revista de filosofía,* n. 15, 1995.

ARELLANO, J., *Seis cuestiones del hombre nuevo*, Ed. mimeográfica, Sevilla 1969.

ARENDT, D. (ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974

ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993. ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona 2003.

ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid 1974. AUERBACH, E., *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental,* Fondo de Cultura Económica, México 1975.

BABBIT, I., *Rousseau and Romanticism*, The University of Texas Press, Austin/London 1977.

BARTH, H., *Verdad e ideología*, Fondo de Cultura, México 1951. BAUMER, F. L., *El pensamiento moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, Fondo de Cultura Económica, México 1985.

BECKER, C. L., *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México 1943.

BENEDICTO XVI, Encíclica *Spe salvi*, 2007.

BENOIST, A. de, *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917-1989),* Áltera, Barcelona 2005.

BERGER, P. L., *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo,* Herder, Barcelona 2006.

BETHELL T., *Guía políticamente incorrecta de la ciencia,* Ciudadela, Madrid 2006.

BLOOM, H., *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona 1997.

BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, 2a ed.

BORRUSO, S., *El evolucionismo en apuros*, Criterio, Madrid 2000. BOSSLE, L., *Zur Soziologie utopischen Denkens in Europa. Von Thomas*

*Morus zu Ernst Bloch*, Paderborn, Bonifatius 1993.

BRAGUE, R., *Du Dieu des Chrétiens. Et d'un ou deux autres,* Flammarion, París 2008.

BRAGUE, R., *La loi de Dieu*, Gallimard, París 2005.

BUELA, A., *Ensayos de disenso*, Nueva República Ediciones, Barcelona 1999. BUENO, L., *Godwin y los orígenes del anarquismo individualista*, Universidad de Comillas, Madrid 2008.

BURCKHARDT, J., *Reflexiones sobre la historia universal*, Fondo de Cultura Económica, México 1961, 2a ed.

BURLEIGH, M., *Poder terrenal. Religión y política en Europa de la revolución francesa a la primera guerra mundial,* Taurus, Madrid 2005. BURLEIGH, M., *Causas sagradas. Religión y política en Europa de la primera guerra mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Madrid 2006. BURLEIGH, M., *El Tercer Reich. Una nueva historia,* Suma de Letras, México 2005.

CHAFARA, C., «Por qué la 'buena muerte' nada tiene de bueno». *Humanitas. Revista de antropología y cultura cristiana*, n. 52.

CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México 1947, 1.a ed.

CASSIRER, E., *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México 1947, 1a ed.

CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* Emecé, Buenos Aires 1951.

CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1965, Vol. I.

CASTELLANO, D., *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporáneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles 2007.

CASTELLANO, D., *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la modernidad,* Marcial Pons, Madrid 2004.

CASTRODEZA, C., *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable*, Trotta, Madrid 2007.

CAVANAUGH, W. T., *Imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada 2007. CHARTIER, R., *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Gedisa, Barcelona 1995.

CHOMSKY, N. y FOUCAULT, M., *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Katz, Buenos Aires 2006.

COMELLAS, J. L., *El último cambio de siglo. Gloria y crisis de Occidente: 1870-1914,* Ariel, Barcelona 2000.

CONDORCET, *Escritos pedagógicos*, Calpe, Madrid 1922. CUNMMING, R. D., *Human Nature and History. A Study of the Development of Liberal Political Thought*.

2 vols., University of Chicago Press, Chicago/London 1969.

CUNNINGHAM, C., *Genealogy of Nihilism*, Routledge, London 2002.

DAWSON, Chr*., Historia de la cultura cristiana*, Fondo de Cultura Económica, México 1997.

DAWSON, Chr., *La crisis de la educación occidental*, Rialp, Madrid 1962. DAWSON, Chr., *La unidad de la cultura europea*, Encuentro, Madrid 2003. DEAN, R., *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 2006.

DÉBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia 2002.

DE WITT THORPE, C., *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes*. *With Special Reference to His Contribution to the Psychological Approach in English Literary Criticism*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1940.

DELIBES, A., «Mayo 68. Una revolución antiliberal», *Libertad Digital* (14.V.08).

DÍEZ DEL CORRAL, L., *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Gredos, Madrid 1957.

DILTHEY, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México 1947.

EAGLETON, T., *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Barcelona 2004.

ELIADE, M., *Mefistófeles y el andrógino*, Guadarrama, Madrid 1969. ELIOT, T. S., *La unidad de la cultura europea,* Fondo de Cultura Económica, México 1998.

ESCALANTE, F., *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, Vol. XXIII, n. 67, enero-abril 2005.

ESPOSITO, R., *Bíos*. *Biopolítica y filosofía,* Amorrortu, Buenos Aires 2006.

FANON, F., *Los condenados de la tierra,* Fondo de Cultura Económica, México 1983.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid 1965.

FERNÁNDEZ RAMOS, F., *De la muerte a la vida*, Editorial San Esteban, Salamanca 2005.

FERRERO, G., *Les deux révolutions françaises*, La Baconnière, París 1951.

FINKIELKRAUT, A., en *Nosotros los modernos*, Encuentro, Madrid 2006.

FOESSEL, M.; KERVÉGAN; J.-F., REVAULT D'ALLONES, M. (dir.), *Modernité et sécularisation,* CNRS, París 2007.

FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, Akal, Madrid 2008. FOUCAULT, M., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* Alianza, Madrid 2005.

FOUCAULT, M., *La Volonté de savoir*. *Droit de mort et pouvoir sur la vie*, Gallimard, París 2006.

FOUCAULT, M., *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid 2006.

FRANK, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982.

FRANK, M., *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988.

FRANK, M., *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción postmoderna,* Herder, Barcelona 1995.

FREUND, J., *L'aventure du politique*, Criterion, París 1991. FREUND, J., *La esencia de lo político*, Ed. Nacional, Madrid 1968. FREUND, J., «Negación y manipulación de la naturaleza humana»,

*Empresas políticas*, n. 5, Murcia 2004.

FREUND, J., *Politique et impolitique*, Sirey, París 1987.

FRIES, H., *Abschied von Gott? Herausforderung und Chance des Glaubens*, Herder, Freiburg i. B. 1991.

FRIES, H., *El nihilismo, peligro de nuestro tiempo*, Herder, Barcelona 1967.

FUEYO ÁLVAREZ, J., «La crisis moderna del principio de realidad», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n. 70, 1993.

FUEYO ÁLVAREZ, J., *La mentalidad moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967.

FURET, F., *La Révolution (1770-1780),* Hachette, París 1988.

GARCÍA DE ENTERRÍA, E., *Justicia y seguridad jurídica en un mundo de leyes desbocadas*, Civitas, Madrid 1999.

GARCÍA-TREVIJANO, A., *Frente a la Gran Mentira*, Espasa-Calpe, Madrid 1996.

GARCÍA-TREVIJANO, A., *Pasiones de servidumbre*, Foca, Madrid 2000.

GARCÍA-TREVIJANO, A., *Ateísmo estético, Arte del siglo XX. De la modernidad al modernismo*, Landucci, México 2007.

GAXOTTE, P., *La révolution française*, Fayard, París 1928.

GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas,* Gedisa, Barcelona 1990, 4a ed.

GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1980.

GENTILE, E., *Fascismo. Historia e interpretación,* Alianza, Madrid 2002.

GENTILE, E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi,* Laterza, Roma 2001.

GENTILE, E., *La religion fasciste*, Perrin, París 2002.

GENTILE, F., *Intelligenza politica e ragion di stato*, Giuffrè, Milán 1984.

GENTILE. E., *Fascismo. Historia e interpretación*, Alianza, Madrid 2004.

GEYER, Chr., *Biopolitik. Die Positionen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001.

GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París 1978.

GIRARD, R,., *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre,* Carnets Nord, París 2007.

GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J. C. de Castro Rocha*, Trotta, Madrid 2006.

GIVONE, S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma 2006.

GLUCKSMAMM, A.*, La estupidez. Ideologías del postmodernismo*, Península, Barcelona 1988.

GOFF, J. le, *El Dios de la Edad Media*, Trotta, Madrid 2004.

GOLDSCHMIDT, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, París 1983.

GÓMEZ DÁVILA, N., *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Áltera, Barcelona 2002.

GÓMEZ DÁVILA, N., *Textos* I, Villegas, Santa Fe de Bogotá 2002.

GOTTFRIED, P. E., *La extraña muerte del marxismo. La izquierda europea en el nuevo milenio*, Ciudadela, Madrid 2007.

GOTTFRIED, P. E., *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, University of Missouri Press, Columbia 2002.

GRASSO, P. G., *El problema del constitucionalismo después del Estado Moderno*, Marcial Pons, Madrid 2005.

GROETHUYSEN, B., *J.-J. Rousseau*, Gallimard, París 1949.

GRONDIN, J., *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona 2005.

GRÜNWALDT, K., *Gott und sein Volk. Die Theologie der Bibel*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

GUARDINI, R., *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982.

GUARDINI, R., *Las etapas de la vida,* Palabra, Madrid 1997.

GUÉNON, R., *La gran tríada*, Eds. Obelisco, Barcelona 1986.

GUÉNON, R., *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos,* Ayuso, Madrid 1976.

GUERRA GÓMEZ, M., *100 preguntas sobre «Nueva Era». Un Catecismo no elemental*, Monte Carmelo, Burgos 2004.

HABERMAS, J., *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona 2001. HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2002.

HAUPT, H.-G. y otros, *El hombre del siglo XX*, Alianza, Madrid 2002.

HAYES, C. J. H., *Una generación de materialismo (1871-1900)*, Espasa-Calpe, Madrid 1946.

HEATH, J. y POTTER, A., *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*, Taurus, Madrid 2005.

HEGEL, G. W. F., *Esencia de la filosofía y otros ensayos,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1980.

HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México 1954.

HEIDEGGER, M., *Nietzsche,* Destino, Barcelona 2000.

HEIDEGGER, M., *Hacia la pregunta del ser,* Ed. de J. L. Molinuelo, Paidós, Barcelona 1994.

HEMMINGER, H., *Kindheit als Schicksal? Die Folgen frühkindlicher seelischer Verletzungen,* Rowoholt, Hamburg 1982.

HOBBES, Th., *Elementos de Derecho Natural y Político,* Alianza, Madrid 2005.

HOBBES, Th., *Leviatán*, Everyman's Library, Londres 1949. (Trad. española, Editora Nacional, Madrid 1979).

HOBBES, Th., *Del ciudadano*, Instituto de Estudios Políticos, Caracas 1966.

HOBHOUSE, L. T., *La teoría metafísica del Estado*, Aguilar, Madrid 1981.

HONDRICH, K. O., *Der Neue Mensch,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003. HORNER, Ch. C., *Guía políticamente incorrecta del calentamiento global (y el ecologismo),* Ciudadela, Madrid 2007.

HUME, D., *Ensayos políticos*, Unión Editorial, Madrid 1975.

HUNTFORD, R., *The New Totalitarians*, Allen Line, Nueva York 1972.

JANNOUD, C. *Au rendez-vous du nihilisme*, Arléa, París 1989. JAUME, L., *El jacobinismo y el Estado Moderno*, Instituto de España, Madrid 1990.

JOERGES, Chr. y GHALEIGH, N. S., *Darker Legacies of Law in Europe. Shadow on National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*, Hart Publishing, Oxford and Portland (Oregon) 2003.

JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica,* Herder, Barcelona 1995.

JOUVENEL, B. de, *Arcadie, essais sur le mieux vivre*, Futuribles, París 1970.

JOUVENEL, B. de, *Après la défaite,* Plon, París 1941.

JOUVENEL, B. de, *La civilización de la potencia*, Magisterio Español, Madrid 1979.

JOUVENEL, B. de, *La soberanía*, Rialp, Madrid 1957.

JOUVENEL, B. de, *Le réveil de l'Europe. Problèmes et documents,* Gallimard, París 1938.

JOUVENEL, B. de, Prólogo a J. J. Rousseau, *El contrato social*, Librairie Générale Francaise, París 1978.

JOUVENEL, B. de, *El Estado Moderno. Historia de las ideas en el siglo XIX*, Magisterio Español, Madrid 1977.

JOUVENEL, B. de, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, París 1972.

JOUVENEL, B. de, *El arte de prever el futuro político*, Rialp, Madrid 1966.

JULLIARD, J., *La faute est à Rousseau*, Seuil, París 1985.

JÜNGER, E., *Die totale Mobilmachung*, Klett-Cotta, Hamburgo 1934 (*Sämtliche Werke, Band 7*).

JÜNGER, E., *Sobre la línea*, Paidós, Barcelona 1994, ed. J. L. Molinero.

KAHLER, E., *Historia universal del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México 1965, 4a ed.

KAMPHAUS, F., *Pastoral für Menschen mit Behinderung*, Conferencia episcopal alemana, 1.4.2003.

KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1969.

KANT, I., *El conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires 1963.

KANT, I., *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid 2005.

KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 1989, 2005. KANT, I., *Los sueños de un visionario*, Alianza, Madrid 1987. KEDOURIE, E., *Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985.

KERSTING, W., *Jean-Jacques Rousseau «Gesellschaftsvertrag»*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002.

KLEY, D. K. van, *Los orígenes religiosos de la revolución francesa*, Encuentro, Madrid 2002.

KOCH, H.-J. W., *Der Social-darwinismus. Seine Genese und sein Einfluss auf das imperialistische Denken,* C. H. Beck, Munich 1973.

KOSELLECK, R., *Aceleración, prognosis y secularización,* Pre-textos, Valencia 2003.

KRAUS, W., *Nihilismus heute. Oder: die Geduld der Weltgeschichte*, Zsolnay, Viena-Hamburgo 1983.

KROCKOW, Ch. Graf von, *Politik und menschliche Natur. Dämme gegen die Selbstzerstörung*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1987.

KUEHN, M., *Kant*, Acento Editorial, Madrid 2003.

KÜENZLEN, G., *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen religionsgeschichte der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.

LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974.

LASCH, Ch., *Refugio en un mundo despiadado. Reflexiones sobre la familia contemporánea,* Gedisa, Barcelona 1996.

LEWIS, C. S., *The Abolition of Man*. Incluido en L. W. Dorsett (ed.), *The essential C. S. Lewis*, MacMillan, Collier Books, New York 1988 (trad. esp.: *La abolición del hombre,* Ediciones Encuentro, Madrid 1990).

LOHFINK, G., *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios*, San Pablo, Madrid 1999.

LORENZ, K., *Decadencia de lo humano*, Plaza & Janés, Barcelona 1985. LÖWITH, K., *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1968.

LUBAC, H. de, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1990, 2008. LUBAC, H. de, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid 1989, 2 vols.

LUKACS, J., *El Hitler de la Historia. Juicio a los biógrafos de Hitler*, Turner, Madrid 2003.

LÜKE, U., MEISSINGER, H., y G. SOUVIGNIER, G. (hrsg.), *Der Mensch – nichts als Natur? Interdisziplinäre Annäherungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

MANENT, P., *Cours familier de philosophie politique*, Fayard, París 2001. MANENT, P., *La cité de l'homme*, Fayard, París 1994.

MANUEL F. E. y MANUEL, F., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Taurus, Madrid 1981-1984, 3 vols.

MANUEL, F. E., *The Prophets of Paris*, Harper Torch Books, New York 1965.

MARCO, D. de y WIKER, B. D., en *Arquitectos de la cultura de la muerte*, Ciudadela, Madrid 2007.

MARCUSE, H., *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona 1968. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional,* Seix Barral, Barcelona 1969. MARCUSE, H., *El marxismo soviético*, Revista de Occidente, Madrid 1967.

MARCUSE, H., *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona 1969. MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona 1968. MARCUSE, H., *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid 1970. MARCUSE, H., *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1965. MARCUSE, H., *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires 1968. MARCUSE, H., *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Alianza, Madrid 1971.

MARCUSE, H., *Para una teoría crítica de la sociedad*, Tiempo Nuevo, Caracas 1971.

MARX, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires 1968.

MATARD-BONUCCI, M.-A y PILZA, P. (eds.), *L'Homme nouveau dans l'Europa fasciste (1922-1945*), Fayard, París 2004.

MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, México 1983.

MEINECKE, F., *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1959.

MERZ, J. Th., *A History of European Scientific Thought in the Nineteenth Century*, Dover Publications, New York 1965.

MISES, L. von, *Burocracia*, Unión Editorial, Madrid 1974.

MOLINA, J., *Julien Freund. Lo político y la política*, Sequitur, Madrid 2000. MOREAU DEFARGES, Ph., *La gouvernance*, PUF, París 2003.

MOSSE, G. L, *La imagen del hombre*, Talasa, Madrid 2000.

MUNKLER, H., «Der Wettbewerb der Sinnproduzenten. Vom Kampf um die politisch-kulturelle Hegemonie», *Merkur*, n. 681, enero 2006.

MUSIL y EREDEMANN, *Sobre la estupidez*, Abada, Madrid 2007.

NACKE, B. (Ed.), *Visionen für Gesellschaft und Christentum,* Echter Verlag, Würzburg 2001, Vol. I.

NEGRO, D, «Las situaciones políticas», *Empresas Políticas*, n. 8, 1.er semestre 2007.

NEGRO, D., «Desmitificación del consenso», *Razón Española*, n. 145, 2007.

NEGRO, D., «Augusto Comte y el espíritu de la Sociología: de la idea de civilización a la razón pública de la sociedad industrial», en *Revista Internacional de Sociología*, n. 5-6, en-jun. 1974.

NEGRO, D., «Rousseau y los orígenes de la política de consenso», *Revista de Estudios Políticos*, n. 8, 1977.

NEGRO, D., *La situación de las sociedades europeas. La desintegración del* êthos *y el Estado,* Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales «Francisco de Vitoria»/Unión Editorial, Madrid 2008.

NEGRO, D., «Sobre la teoría del orden», *Empresas políticas*, n. 9, 2008. Incluido como Anexo en NEGRO, D., *La situación de las sociedades europeas. La desintegración del* êthos *y el Estado,* Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales «Francisco de Vitoria»/Unión Editorial, Madrid 2008.

NEGRO, D., «Thomas Hobbes. De la razón estética a la razón política» y «La imaginación política de Hobbes», en *Revista de Estudios Políticos*, n. 212 y n. 213 respectivamente, 1977.

NEGRO, D., *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid 1995.

NEGRO, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2007, 3a ed.

NIETO, A., *El desgobierno de lo público*, Ariel, Madrid 2007.

NISBET, R., *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona 1980. NOBLE, D. F., *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención,* Paidós, Barcelona 1999.

NOCE, A. del, *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsa, Pamplona 1979.

OAKESHOTT, M., *Hobbes On Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975.

OAKESHOTT, M., *La política de la fe y la política del escepticismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.

OAKESHOTT, M., *El Estado europeo moderno*, Paidós, Barcelona 2001. OAKESHOTT, M., *Moral y política en la Europa moderna*, Síntesis, Madrid 2008.

ONFRAY, M., *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona 2006.

ORDÓÑEZ, J.; NAVARRO, V. y SÁNCHEZ RON, J. M., *Historia de la ciencia*, Austral, Madrid 2004.

OZOUF, M., «La Révolution française et la formation de l'homme nouveau», en id., *L'Homme régénéré. Essai sur la Révolution française,* Gallimard, París 1989.

PASSMORE, J., *The Perfectibility of Man*, Liberty Fund, Indianapolis 2000, 3a ed.

PAXTON, R. O., *The Anatomy of Fascism*, Penguin Books, London 2005.

PEREIRA MENAUT, A., *Lecciones de Teoría Constitucional*, Colex, Madrid 2007.

PICAVET, F., *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Georg Olms, Hildesheim 1972.

PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la dignidad del hombre*, Ed. Nacional, Madrid 1984.

PINKER, S., *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana,* Paidós, Barcelona 2003.

POLIN, C. y ROUSSEAU, C., *La cité denaturée*, PSZ, París 1997. POPPER, K. R., *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid 1961. PREVE, C., «Brevi note sul dominio del corpo. Il politico e la sfera politica», en C. GAMBESCIA (coord.), *Che cos'è il politico? Nuove ipótesi e prospettive teoriche*, Settimo Sigillo, Roma 2006.

RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005.

RAUSCHNING, H., *La révolution du nihilisme*, Gallimard, París 1939.

RAUSCHNING, H., *Hitler me dijo,* Publicaciones Cruz, México 2004. REZLER, A., *Mitos políticos modernos*, Fondo de Cultura Económica, México 1984.

RIEDEL, M., *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires 1977.

RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid 1988.

ROBITAILLE, A., *Le nouveau homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité,* Boréal, Québec 2007.

ROCELLA, E. y SCARAFFIA, L., *Contra el cristianismo. La ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, Cristiandad, Madrid 2008.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A., *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media,* Actas, Madrid 2008.

ROSE, G., *Dialectic of Nihilism. Post-Structuralism and Law,* Basil Blackwell, Oxford 1984.

ROSEN, S., *Le nihilisme. Un essai philosophique*, Ousia, Bruselas 1995. ROUSSEAU, J.J., *Oeuvres complètes*, Gallimard-La Pléiade, París 1964. ROUSSEAU, J.J., *Contrato social*, Librairie Générale Française, París 1978.

RUSCONI, G. E., *Possiamo fare a meno di una religiones civile?,* Laterza, Roma-Bari 1999.

SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.

SARTORI, G., *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid 1992. SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid 1993. SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires 1957.

SCHELSKY, H., *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, dtv, Munich 1977.

SCHIRRMACHER, F., *El complot de Matusalén*, Taurus, Madrid 2004.

SCHMITT, C., *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica,* Tecnos, Madrid 1996.

SCHMITT, C., «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes», *Razón española*, n. 131, mayo-junio 2005.

SCHMITT, C., «El proceso de neutralización de la cultura», *Revista de Occidente*, feb. 1930.

SCHMITT, C., «La tiranía de los valores», *Revista de Estudios Políticos,* n. 115, en.-feb. 1961.

SCHMITT, C., *Politische Romantik*, Duncker u. Humblot, Berlin 1968. 3. Aufl. (Trad. española, Universidad Nacional de Quilmes, 2001).

SCHMITT, C., «La revolución legal mundial», en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n. 10, jul.-ag. 1979.

SCIACCA, M. S., *L'oscuramento dell'intelligenza*, L'Epos, Palermo 2000.

SEIBT, F., *La fundación de Europa. Informe provisional sobre los últimos mil años*, Paidós, Madrid 2004.

SEIBT, F., *Utopica. Zukunftsvisionen aus der Vergangenheit*, Orbis, Munich 2001.

SEGOVIA, J. F., *Derechos humanos y constitucionalismo*, Marcial Pons, Madrid 2004.

SENELLART, M., *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement,* Seuil, París 1995.

SEVERINO, E., *Esencia del nihilismo*, Taurus, Madrid 1991.

SÉVILLIA, J., *Históricamente incorrecto. Para acabar con el pasado único*, Ciudadela, Madrid 2006.

SIMA, H., *El hombre nuevo. Elementos de doctrina legionaria*, Ediciones de «Trabajos y días», Sine locus 1950.

SINGER, P., *Una izquierda darviniana. Política, evolución y cooperación*, Crítica, Barcelona 2000.

SLOTERDIJK, P., *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Siruela, Madrid 1998.

SLOTERDIJK, P., *Eurotaoísmo*, Seix Barral, Barcelona 2001. SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano. Una respuesta a la* Carta sobre el humanismo *de Heidegger*, Siruela, Madrid 2006.

SNOW, C. P., *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Alianza, Madrid 1977.

SOMBART, W., *El burgués*, Alianza, Madrid 1977.

SPAEMANN, R., *Rousseau, Bürger ohne Vaterland*, R. Piper, Munich 1980.

SPAEMANN, R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. de Bonald*, Kösel, Munich 1959.

SPRANGER, E., *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Rev. de Occidente, Madrid 1961, 5a ed.

STEINACKER, P., *Richard Wagner und die Religion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008.

STERNBERGER, D., *Drei Wurzeln der Politik*, Insel, Frankfurt a. M. 1978, 2 vols.

STEVENSON, L., *Siete teorías de la naturaleza humana*, Cátedra, Madrid 1981.

STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago 1973.

STRAUSS, L., *¿Qué es filosofía política?,* Guadarrama, Madrid 1970.

TALMON, J. L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México 1956.

TALMON, J. L., *Mesianismo político*, Aguilar, México s. a.

TAUBES, J., *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Madrid 2007.

TEMPLETON, K. S., Jr. (ed.), *The Politization of Society*, Liberty Press, Indianapolis 1979.

TENA, R., *Ocho minutos de Arco. Ensayo sobre la importancia política de los arquetipos morales,* Antonio Machado Libros, Madrid 2005.

TENBRUCK, F. H., *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*. Styria, Viena/Colonia 1984.

THEOBALD, W., *Mithos Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewegung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003.

TIERNO GALVÁN, E., *Conferencia* en la Federación Socialista Madrileña el 15 de junio de 1978.

TIERNO GALVÁN, E., *Tradición y modernismo*, Tecnos, Madrid 1962.

TRILLO-FIGUEROA, J., *Una revolución silenciosa. La política sexual del feminismo socialista,* Libros-libres, Madrid 2007.

TREVOR-ROPER, H., *Las conversaciones privadas de Hitler,* Planeta-Agostini, Barcelona 2006.

TROELTSCH, E., *El protestantismo y el mundo moderno,* Fondo de Cultura Económica, México 1951.

TROTSKI, L., *Literatura y revolución*, Akal, Madrid 1979.

URIARTE, E., *Contra el feminismo*, Espasa, Madrid 2008.

URÍAS HORCASITAS, B., «El 'hombre nuevo' de la posrevolución», http:/www.letraslibres.com, Mayo 2007.

UTECHIN, S. V., *Historia del pensamiento político ruso,* Revista de Occidente, Madrid 1968.

VITORIA, F. de, *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2008, ed. crítica de J. Cordero Pando.

VOEGELIN, E., *Die politische Religionen*, Wilhelm Frank, Munich 1996, 2a ed.

VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid 1968.

VOEGELIN, E., *Ciencia política y gnosticismo*, Rialp, Madrid 1973. VOLPI, F., *El nihilismo*, Siruela, Madrid 2007.

WALZER, M., *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires 2008.

WEAVER, R. M., *Las ideas tienen consecuencias*, Ciudadela, Madrid 2008.

WEBER, A., *Der dritte oder der vierte Mensch. Von Sinn des geschichtlichen Daseins*, R. Piper, Munich 1963.

WEIL, E., *Hegel et l'État*, Vrin, París 1970.

WEIL, S., *L'enracinement*, Gallimard, París 1949, 2a ed. WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche

Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

WERTZLAFF-EGGEBERT, H. (Hrs.), *Naciendo el hombre nuevo… Fundir literatura, arte y vida como práctica de las vanguardias en el mundo ibérico,* Vervuert/Iberoamérica*,* Frankfurt-Madrid 1999.

WHITEHEAD, A. N., *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid 1968.

WHITEHEAD, A. N., *Modos de pensamiento*, Losada, Buenos Aires 1944.

WIKER, B., *Moral Darwinism: How we become hedonists,* Inter Variety Press, Downers Grove 2002.

ZEMMOUR, E., *Perdón, soy hombre. Y no lo puedo evitar*, Áltera, Madrid 2007.

ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986.

ZUBIRI, X., *Problemas fundamentales del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 1994.



Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
CLM-Madrid
ISBN: 978-84-7490-961-6
Depósito Legal: M-3641-2009
*Printed in Spain*
*Versión digital ePub por Baldabiou*

# ÍNDICE

Dalmacio Negro, uno de los intelectuales más originales y profundos de la filosofía política en español, nos ofrece en *El mito del hombre nuevo* un cuidadoso examen de los principales antecedentes, concepciones y tendencias relacionados con la utopía del hombre nuevo. En este mito, íntimamente dependiente de la religión secular, el autor identifica uno de los dogmas fundamentales que han configurado la mentalidad de nuestro tiempo, desde el siglo XIX hasta el XXI, y trata de sacar a la luz sus principales rasgos y conexiones. Los conceptos que caracterizan la mentalidad moderna (humanismo, calvinismo, racionalismo, cientificismo, igualitarismo, ambientalismo, laicismo, nihilismo...), así como los autores que los han desarrollado, van quedando iluminados a lo largo de este análisis, cuya lectura permite sin duda comprender mejor nuestro tiempo y nuestra cultura, y con ello abrir nuevas perspectivas.




ISBN: 978-84-7490-961-6

9 788474 909616

ACCESO ABIERTO

Visite el foro de este libro en
www.ediciones-encuentro.es